AUTHOR:

KOENIG, EDMUND

TITLE:

DIE ENTWICKLUNG DES CAUSALPROBLEMS ...

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1888-1890

Master Negative #

93-81205-2

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

König, Edmund, 1858-
Die entwickelung des causalproblems... studien zur orientirung über die aufgaben metaphysik und erkenntnisslehre... Leipzig, Wigand, 1888-1890.
2 v. 22 cm.

Contents.- v. 1. Cartesius bis Kant.- v. 2. Seit Kant.

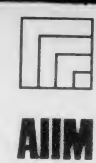
Copy in Butler Library of Philosophy.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 mm
REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 3-23-93
INITIALS m.D.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

VOLUME 1



AIIM

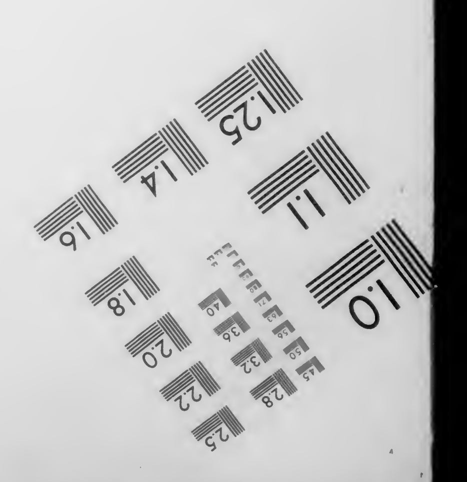
Association for Information and Image Management

1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

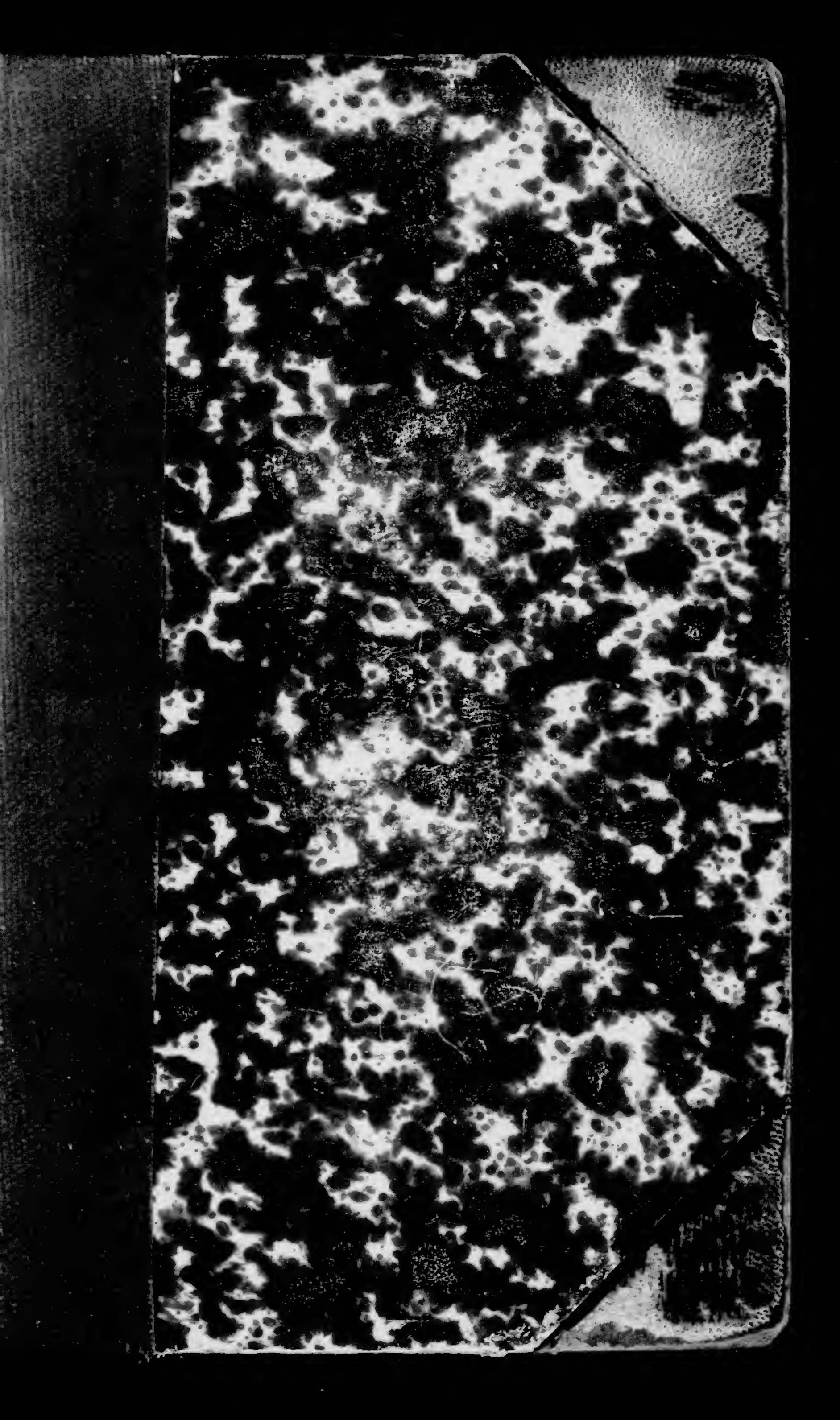
301/587-8202







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.



Date Due



Nicholas Murray Butler
1889

Die

Entwickelung des Causalproblems

von

Cartesius bis Kant.

Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnisslehre.

Von

Dr. Edmund Koenig.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1888.

Vorwort.

Die Anregung zu der vorliegenden Schrift ging von einer im Jahre 1882 durch die Berliner Akademie gestellten Preisfrage aus, in welcher in Anbetracht der noch immer auseinandergehenden Ansichten über den Ursprung, den eigentlichen Sinn und die Geltung des Causalbegriffes und im Interesse einer Entscheidung der betreffenden Streitfragen eine kritische Darlegung der Theorien gefordert wurde, welche in der neueren Philosophie über jenen Begriff aufgestellt worden sind. Es war dem Verfasser, der sich übrigens schon längst für diesen Gegenstand interessirte, nicht möglich, sich an der Conkurrenz zu betheiligen, da seine Zeit zu sehr durch Berufspflichten in Anspruch genommen war, und er von vornherein mehr in das Detail der Aufgabe eingegangen war, als die Frist erlaubte. Er legt deshalb erst jetzt seine Studien der Oeffentlichkeit vor, und zwar wird in dem vorliegenden Bande die Entwickelung des Causalproblems zunächst nur bis auf Kant verfolgt. Nicht als ob dieselbe hiermit für abgeschlossen zu gelten hätte, sondern weil in der vorkantischen und Kantischen Philosophie gewisse Theorien und allgemeine Anschauungen in typischer Form zum Ausdruck gebracht und mit einander in Kampf getreten sind, die auch in den vielfach zersplitterten Diskussionen der neueren Zeit neben neu aufgetretenen Streitfragen noch die Geister bewegen und vielfach, ohne Rück-

sicht auf das zur Erledigung derselben bereits Geleistete, verhandelt werden. Es ist aber jedenfalls von Wichtigkeit, die betreffenden principiellen Gegensätze möglichst getrennt von weiteren Schwierigkeiten zu studiren und die Ergebnisse, zu welchen frühere Untersuchungen etwa geführt haben, für sich zur Darstellung zu bringen, um desto besser zu sehen, was dem weiteren Denken noch für Aufgaben bleiben. Und nach der Ansicht des Verfassers hat die hier betrachtete Epoche allerdings gewisse grundsätzliche Entscheidungen geliefert, die einen festen Massstab der Kritik für die neueren Bestrebungen abgeben. Er hat es deshalb (ausser durch die Rücksicht auf den Umfang des Stoffes) für angemessen befunden, in dem vorliegenden Bande zunächst die allmähliche Herausbildung des Causalproblems selbst und die Gewinnung der bezeichneten Resultate darzulegen und behält sich vor, in einer weiteren Publikation die nach Kant hervorgetretenen Theorien der Causalität von den hier klargestellten Gesichtspunkten aus einer Analyse und Kritik zu unterziehen.

Wien, Juni 1888.

Dr. E. Koenig.

Inhalt.

Die

Entwickelung des Causalproblems.

Einleitung.

In dem syntaktischen Gefüge der meisten bekannten Sprachen bestehen gewisse übereinstimmende Hauptformen der Verknüpfung der Worte, die auf bestimmte den Sprachgeist beherrschende Begriffsbildungen hindeuten. Auf eine erschöpfende Aufzählung derselben verzichtend, machen wir hier nur auf zwei der wichtigsten aufmerksam: Die Beziehung zwischen Prädikat und Subjekt, sowie diejenige zwischen Verbum und Objekt; die denselben zu Grunde liegenden logischen Verhältnisse hat man als das Inhärenz- und das Causalverhältniss bezeichnet. Jede Prädicirung gilt einem Dinge (und sei es auch nur ein Gedankending wie die Abstrakta), welches als Träger von Bestimmungen gedacht wird, die entweder Eigenschaften (ausgedrückt durch Adjektiva) oder Zustände (ausgedrückt durch intransitive Verba), oder Thätigkeiten (ausgedrückt durch transitive Verba) sind; indem wir das Verbum mit einem Objekt verbinden, denken wir uns die Thätigkeit des durch das Subjekt bezeichneten Dinges übergehend auf ein anderes, wir fassen sie als eine Einwirkung auf.

Wie ein Verbum im Allgemeinen nicht ohne Subjekt gebraucht werden kann, so ist logisch mit der Vorstellung der Thätigkeit immer diejenige der Inhärenz derselben in einem bestimmten Subjekte nothwendig verbunden; wir sprechen zwar häufig von Dingen, ohne uns dieselben als thätig zu denken, aber nicht von Thätigkeiten ohne sie in einem Dinge zu denken: der Sprachgeist verbindet den Causalbegriff immer mit dem Ding- (Substanz-) Begriffe.

Bekanntlich war Aristoteles der Erste, der die möglichen Arten der Bestimmung eines Wirklichen im Anschluss an die Sprachformen systematisch zusammenzustellen versuchte, indem er von der Voraussetzung der Identität beider ausging. Diese Voraussetzung ist seitdem häufig in Zweifel gezogen worden, und ist der Einwurf, dass die Sprachformen weit mannigfaltiger seien als die logischen Formen der Gedanken ohne Weiteres zuzugeben: bei Weitem nicht jeder einzelnen Gestaltung der Sprache entspricht ein besonderes Verhältniss der Gedanken. Von manchen Seiten ist zugestanden worden, dass die Sprachformen logische Formen einschliessen, aber man hat bestritten, dass eine Congruenz auch zwischen den Sprachformen und den realen Verhältnissen des Wirklichen stattfinde, wie die Kategorienlehre annimmt; das Logische habe nur subjektive Bedeutung, es werde also z. B. das Prädikat zwar als dem Subjekt inhärirend gedacht, damit sei aber gar nicht ausgemacht, dass auch das im Prädikat bezeichnete Reale dem im Subjekt bezeichneten in dem nämlichen oder überhaupt auch nur in einem eindeutigen Sinne verbunden sei (Lotze). Auch hieran ist etwas Richtiges. Wir müssen in der That zwischen den Begriffen des logischen Subjekts und des realen Substrats schon aus dem Grunde unterscheiden, weil zu grammatischen und logischen Subjekten ja nicht nur Dinge, sondern auch Eigenschaften und Verhältnisse von Dingen gemacht werden können; ebenso wie wir Thätigkeiten abstrakten Wesen beilegen, ohne an ein Wirken wie bei wirklichen Dingen zu denken. Deshalb bleibt es aber doch dabei, dass wir auch die wirklichen, realen Substanzen und die realen Wirkungen immer nur in denselben logischen Formen denken und durch dieselben Sprachformen bezeichnen können; wir haben nur einerlei Begriff für Substanzen und ihr Wirken, und zwar keinen anderen als den, welchen wir überhaupt mit jeder Prädicirung resp. jeder Verbindung von Verbum und Objekt verknüpfen. Wir können ja gar nicht über wirkliche Verhältnisse sprechen, ausser sofern wir voraussetzen, dass unsere logischen Formen einen adäquaten Ausdruck für dieselben abgeben. So sind auch die Realbegriffe des Dinges, der Eigenschaften, Zustände und Thätigkeiten mit der Sprache selbst gegeben, wenn auch die Bestimmung dessen, was wir als ein Ding, was als Eigenschaft oder Thätigkeit ansehen, keine von vornherein feste, sondern von veränderlichen Auffassungen abhängig ist.

Damit ist natürlich die Frage nicht ausgeschlossen, auf Grund welcher in der Aussenwelt gegebenen Motive es ursprünglich zur Bildung dieser Begriffe gekommen ist, denn das Denken und die Sprache sind zugestandenermassen die Resultate einer Entwickelung, die nicht spontan, sondern nach Massgabe gewisser innerer und äusserer Veranlassungen erfolgt ist. An eine Entscheidung derselben durch die empirische Sprachforschung ist gegenwärtig nicht entfernt zu denken; alle Behauptungen, die über den Ursprung jener Begriffe aufgestellt worden sind, sind nur Hypothesen; thatsächlich bedienen wir uns derselben in der gewöhnlichen Auffassung äusserer Verhältnisse sowohl als auch bei der absichtlichen wissenschaftlichen Erforschung der letzteren ohne Weiteres als objektiv giltiger Auffassungsweisen, wie wir es ja, sobald wir über Wirkliches denken und urtheilen, unvermeidlich müssen. Wir betrachten die Dinge und ihr Wirken als durch die Wahrnehmung unzweifelhaft gegeben, und nicht ob es derartiges giebt, sondern wie beschaffen die einzelnen Dinge seien, bestimmen wir weiterhin genauer; dabei wird freilich die ursprünglich angenommene Schematisirung der Wirklichkeit (wenn wir so die Vertheilung der einzelnen Wahrnehmungsinhalte auf Dinge und die Beziehung gewisser Veränderungen auf gewisse Ursachen kurzweg nennen) nachträglich nicht selten corrigirt. Diese Correktur erfolgt durchgehends nach Massgabe gewisser allgemeiner Axiome, welche als selbstverständlich vorausgesetzt werden; wir nehmen an, dass ein Ding nicht heute diese und morgen beliebige andere Eigenschaften haben, dass eine Wirkung nicht vor der Aktion der Ursache existiren kann u. s. w. Doch zeigt sich auch in diesen Principien keine von vornherein vorhandene absolute Sicherheit, vielmehr erscheinen auch sie

erst allmählich sich zu fixiren; zu verschiedenen Zeiten und von verschiedenen Leuten sind sehr verschiedene Zumuthungen als selbstverständlich an die Wirklichkeit gestellt worden. Insofern entsprach es einem Bedürfnisse, wenn Denker sich die Frage allgemein vorlegten, was in dem Begriffe des Dinges überhaupt von uns gedacht werde, worin das Wesen der Dingheit besteht, und welche Bestimmungen demnach als von jedem möglichen Dinge gültige ausgesprochen werden können. Untersuchungen dieser Art bilden den Inhalt der Ontologie, an deren systematischer Ausarbeitung seit der Zeit der Eleaten bis zur Gegenwart gearbeitet worden ist.

Gegenüber der Verachtung, welche die Vertreter der konkreten Wissenschaften häufig den ontologischen Erörterungen entgegenbringen, ist es angebracht, ausdrücklich zu wiederholen, womit wir begannen, dass jeder sprechende und denkende Mensch fortwährend mit ontologischen Begriffen und Grundsätzen operirt, zum mindesten denjenigen, welchen er mit der Sprache überliefert erhält; er fasst die Wirklichkeit unter Formen auf, über deren Bedeutung, geschweige denn ihre Berechtigung, er sich keine Rechenschaft giebt, bis etwa einzelne Fragen, auf die er sich im Verlaufe der Betrachtung der Wirklichkeit geführt findet, ihn aufmerksam machen und belehren, dass zu dem, was eigentlich gegeben ist, von ihm noch Etwas hinzugedacht werde. Fragen dieser Art sind die nach der letzten Substanz der Dinge, ob z. B. alle Körper aus einem gleichen Material (Materie) gemacht sind; ob die Seele auf den Körper und Körper aus der Entfernung aufeinander wirken können u. s. w. Jede Entscheidung dieser Probleme muss sich auf gewisse allgemeine Grundsätze über Dinge überhaupt, über das Wirken überhaupt u. s. w. stützen, die ihrerseits wieder auf bestimmten Begriffen, die wir uns vom Wesen des Dinges und des Wirkens machen, beruhen.

Werfen wir jetzt einen Blick auf die Entwickelung, welche die ontologischen Begriffe im menschlichen Denken durchmachen, so ist es zunächst die naive Auffassung der Wirklichkeit, in welcher dieselben uns ursprünglich entgegentreten; doch sind die Vorstellungen hier noch schwankend und unsicher, das Gegebene wird nur oberflächlich nach jenen Begriffen schematisirt und Niemand fragt, wie wir uns die angenommenen Dinge, sofern sie Träger ihrer Merkmale sind, oder die Agentien, sofern sie wirken, denken sollen. Eine zweite Entwickelungsstufe wird in der wissenschaftlichen Weltansicht erreicht. Indem diese sich bemüht, die populären Begriffe des Wirklichen sowohl an Inhalt zu bereichern, als auch schärfer zu bestimmen, wird sie dazu getrieben, den vagen ontologischen Anschauungen des gemeinen Denkens einen konkreten Inhalt zu geben; der rohe Begriff des Dinges wird von ihr präcisirt zu demjenigen des Moleküls resp. Atoms; die schwankenden Tendenzen zu Wirkungen, welche das naive Denken annimmt, werden ersetzt durch constante Kräfte der Substanzen u. s. w. Dabei zeigt sich, dass der konkrete Inhalt, mit dem wir den Begriff eines Dinges oder des Wirkens ausstatten wollen, gewissen allgemeinen Bedingungen genügen muss, die jene an sich unbestimmten formalen Begriffe mit sich führen. Mit der wissenschaftlichen Weltansicht hängt unmittelbar die metaphysische zusammen. Während jene ihre Anschauungen in erster Linie nach Massgabe der Anforderungen gestaltet, welche sich aus der Erfahrung ergeben, und stets bedacht ist, sie an der Erfahrung zu controliren, macht die Metaphysik sich von diesem Zusammenhange frei; zwar geht die exakte Wissenschaft in der Feststellung dessen, was sie für wirklich hält, schon vielfach über den unmittelbaren Inhalt der Wahrnehmung hinaus und construirt sich, im Gegensatz zu der scheinbaren Realität, eine wahre Wirklichkeit, in welcher die ontologischen Begriffe etwas ganz Conkretes bezeichnen; aber die Metaphysik setzt diese Arbeit noch weiter fort und sucht nicht nur eine Bestimmung der Begriffe überhaupt, sondern eine völlige Harmonie ihres Inhaltes mit der Form zu erreichen. Es ist nämlich zu bemerken, dass alle ontologischen Begriffe nach ihrem formalen Charakter betrachtet, eine Einheit bezeichnen oder besser den Grund einer Einheit; der Dingbegriff bezeichnet das, in oder an welchem viele Merkmale vereinigt sind, der Causal-

begriff (um nur diese beiden zu erwähnen) bezieht sich auf ein Objekt, sofern ein anderes mit ihm verknüpft ist. Nun kommt die concrete Wissenschaft niemals dahin, ein Reales sich so auszudenken, dass jene Arten der Einheit wirklich in ihm vollendet gegeben wären; sie sind immer nur gefordert (selbst im Atom haben wir keine thatsächlich gegebene, sondern nur eine im Gedanken von ihm verlangte Einheit der Bestimmungen); die Metaphysik aber sucht die Grenze zu erreichen, wo der den ontologischen Begriffen gegebene Inhalt die geforderte Einheit wirklich zeigt: sie sucht die Wirklichkeit auf absolute Begriffe zu bringen, während die concreten Wissenschaften mit relativ vollendeten Anschauungen sich genügen lassen. Insofern bei dieser Bemühung die in den ontologischen Begriffen liegenden Postulate deutlicher hervortreten und für sich, unabhängig von allen conkreten Bestimmungen, erwogen werden, entsteht die eigentliche Ontologie, welche alle jene Forderungen in einem systematischen Zusammenhange aus den Begriffen zu entfalten sucht.

Betrachten wir die historische Ordnung, in welcher die bezeichneten Entwickelungsstufen auftreten, so repräsentirt die erste gewissermassen die vorhistorische Zeit des Denkens: die Ausbildung der naiven Weltansicht entzieht sich vorläufig jeder Nachforschung. Die Entstehung der wissenschaftlichen und zugleich der metaphysischen Weltauffassung haben wir in der griechischen Naturphilosophie vor uns, welche von einzelnen empirischen Thatsachen ausgehend, weitgehende Spekulationen über das „Wesen der Dinge“ anknüpfte. Der Vater der Ontologie endlich ist Aristoteles. Die populäre Ansicht der Dinge beherrscht fortdauernd und fast unverändert die Mehrzahl der Menschen; die wissenschaftliche und die metaphysische Betrachtung haben seit ihrem Entstehen die tiefsten Umgestaltungen erfahren und sind bald in engerer Verbindung, bald völlig getrennt weiter geschritten. Thatsächlich muss ja die Metaphysik bei ihrer spekulativen Construktion des wahrhaft Wirklichen von irgend einer ersten Vorstellung über dasselbe, gewissermassen einem rohen Näherungswerthe ausgehen, den sie sodann stufenweise der absoluten Genauigkeit zuzuführen suchen wird; alle besonnenen Metaphysiker haben die Unmöglichkeit zugestanden, mit einem kühnen Gedankenfluge die Erfahrung überspringend das wahre Sein zu erfassen; und ebenso wird die Ontologie die abstrakten Verhältnisse der Begriffe immer nur erfassen können, indem sie die konkreten Gestaltungen derselben betrachtet. Beide werden also naturgemäss entweder von der vulgären Auffassung der Welt, oder von der wissenschaftlichen ihren Ausgang nehmen, und es ist wohl keine Frage, was hier vorzuziehen ist. Wenn wir so die Metaphysik auf die positive Wissenschaft hinweisen, so muss doch auch umgekehrt der letzteren die Beachtung der Metaphysik empfohlen werden. Sie steht ja in keinerlei Gegensatz zu jener und setzt nur, den in den wissenschaftlichen Begriffen liegenden Motiven folgend, die Ausbildung derselben, allerdings ohne auf die Erfahrung Rücksicht zu nehmen, fort. Aber leicht versteigt sich, wie die Geschichte beweist, auch der exakte Forscher, ohne es zu merken, in das Gebiet metaphysischer Anschauungen, und es ist ohne Zweifel im Interesse der Wissenschaft, wenn derartige Unternehmungen mit dem bestimmten Bewusstsein ihres Ausgangs und Zieles und demnach planmässig gemacht werden, als so gelegentlich und auf Zufall.

Ueber alle die vorgenannten Stufen der Ausbildung der ontologischen Begriffe erhebt sich nun aber die kritische Betrachtung derselben. Das gemeine Denken, die exakte Wissenschaft, Metaphysik und Ontologie nehmen stillschweigend an, dass jene Begriffe objektive Geltung haben, dass ihnen etwas in der Wirklichkeit entspricht, wenn dies Etwas auch nicht unmittelbar gegeben ist; daher man dieselben auch in der Regel als beschäftigt nicht sowohl mit Begriffen sondern mit Sachen ansieht. Auch würde es wohl Niemandem in den Sinn gekommen sein, jene Voraussetzung in Zweifel zu ziehen, wenn nicht die Metaphysik selbst Gründe dieses Zweifels ergäbe. Es will derselben, wie der folgende Inhalt dieser Schrift zeigen wird, nicht recht gelingen zu bestimmen, wie das Reale sein müsste, welches wir als Substanz, resp. als Ursache u. s. w. denken wollen; und so erhebt sich die Frage,

ob diese Begriffe nicht etwa nur von subjektiver Geltung sind, so dass ihnen überhaupt kein Gegenstand untergelegt werden kann. Zu derselben Vermuthung führt die Untersuchung des Ursprunges unserer Vorstellungen, welche zum Behufe der Prüfung der objektiven Geltung derselben unternommen wurde. Es sind bekanntlich die Engländer Locke und Hume, welche diese Frage anregten und unser Kant ist es, der sie zu einem gewissen Abschlusse brachte.

Mag nun die kritische Untersuchung enden, wie sie will, so ist vorauszusehen, dass sowohl die positive Wissenschaft als die Metaphysik nach wie vor ihren Weg weitergehen werden und weitergehen können. Für das naive Denken bleibt jedenfalls die Existenz von Dingen und Ursachen in der Welt bestehen, denn der Glaube an dieselben ist unabhängig von allen Theorien über den Ursprung dieser Begriffe und unausrottbar da, und ein kritischer Philosoph, der denselben für absolute Täuschung erklären wollte, wird nicht sowohl den Umsturz dieses Glaubens als vielmehr denjenigen seiner Theorie erleben. Demgemäss wird auch die konkrete Wissenschaft, welche es mit der Vertiefung und Verbesserung der vulgären Auffassung der Dinge zu thun hat, durch keinen Skeptiker sich davon abbringen lassen, Dinge und Wirkungen als gegeben anzusehen und ihre Aufgabe in der Bestimmung derselben zu suchen. Folgeweise bleibt auch die Metaphysik in Geltung; auch wenn die Erkenntnisskritik das Resultat ergeben sollte, dass die ontologischen Begriffe unabhängig vom erkennenden Subjekt gar Nichts bedeuten, so behalten dieselben doch, wie bemerkt, nothwendig empirische Realität für die erfahrungsmässige Betrachtung des Gegebenen, und somit ist es auch dann noch eine Aufgabe wissenschaftlichen Denkens, festzustellen, wie die dingliche Einheit und die Verknüpfung der Dinge im Wirken, die wir nun einmal als vorhanden annehmen, gedacht werden müsse, wenn wir diese zunächst rohen Begriffe zu einer völligen Klarheit und Uebereinstimmung bringen wollen. So sehen wir Kant selbst, trotz der negativen Resultate seiner Kritik in Bezug auf die Möglichkeit der Metaphysik, metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften ausarbeiten; die Hoffnung allerdings hat die Kritik der reinen Vernunft vernichtet, als ob es je gelingen könnte, das Wesen der Dinge oder das Band, welches alles Geschehen verknüpft, objektiv in abschliessender Weise zu bestimmen, indem sie zeigt, dass wir z. B. das Substrat der Körper immer nur durch Relationen, nie durch absolute Bestimmungen definiren können; aber ihren vollen Werth behalten die Versuche, soweit als möglich die Begriffe der Substanz und des Wirkens auszudenken, welche schon die konkreten Wissenschaften machen, und die die Metaphysik in systematischer Weise durchzuführen hat. Es ist verfehlt, wenn Jemand nach Kant noch eine Metaphysik in dem Sinne derjenigen Spinoza's und Leibniz' versucht (absolute Metaphysik); aber auch jetzt noch gehört neben der Erkenntnisskritik der metaphysische Abschluss der aus dem gemeinen Denken und den konkreten Wissenschaften entsprungenen Vorstellungsweisen des Wirklichen zur vollen Aufgabe der Philosophie.

Die vorliegende Schrift macht sich zur Aufgabe, die verschiedenen Umgestaltungen zu verfolgen, welche von den ontologischen Begriffen speciell der Causalbegriff seit der Zeit des Cartesius und Galilei zunächst bis zur Epoche Kants in der Philosophie und Wissenschaft erfahren hat. So gross auch das Verdienst des Aristoteles ist, welcher aus dem Gebrauche des gemeinen Denkens mit bewundernswürdiger Kraft der Analyse und Abstraktion die „Grundbegriffe" ausschied, so hat doch erst seit der genannten Zeit die philosophische Bearbeitung des Substanz- wie des Causalbegriffes einen festen Boden gewonnen, von dem aus sie im Ganzen continuirlich fortgegangen ist. Daher beginnen wir mit einer Darstellung der causalen Vorstellungen, welche das Galilei-Newton'sche Zeitalter der Naturwissenschaften schuf. Das ist vorzüglich die Vorstellung des mechanischen Wirkens (im Gegensatz zum spontanen), der dynamische und der physikalische Kraftbegriff; dazu kommt die Erhebung des Satzes, dass jede Veränderung eine Ursache hat, zum wissenschaftlichen Princip und seine nähere Bestimmung. Im Anschluss hieran entsprangen im 17. Jahrhundert eine Reihe spekulativer Versuche, deren

allgemeiner Charakter durch zwei ontologische Grundsätze bestimmt wird, nach Massgabe deren sie ihre Auffassung der Wirklichkeit gestalteten. Der erste besagt, dass der wahre Träger der Erscheinungen (die absolute Substanz) sich durch eine Summe angebbarer Prädikate müsse bestimmen lassen; er bildet also die Voraussetzung ohne welche Metaphysik überhaupt unmöglich ist. Der zweite geht dahin, dass wahre Substanz nur das sein könne, dessen Nichtexistenz undenkbar ist; und wahre Ursache nur dasjenige, aus welchem die Wirkung sich als logisch nothwendig begreifen lässt. Der letzte Doppelsatz bildet das Charakteristikum für den metaphysischen Rationalismus, welcher eben in der Annahme besteht, dass aller reale Zusammenhang sich in durchsichtige logische Verhältnisse zwischen Begriffen müsse auflösen lassen, dass also die logische Form nicht nur der Ausdruck für die realen Verhältnisse sei, sondern dass diese an sich logische Ordnung haben. Was die Metaphysik der Natur betrifft, so gehen die in Betracht kommenden Philosophen durchweg von den Begriffen aus, welche die Naturwissenschaft an die Hand gab, und suchen dieselben nur auf absolute Bestimmungen zu reduciren. In der Metaphysik der Seele hatten sie, bei dem Mangel einer wissenschaftlichen Psychologie, vollkommen freien Raum für metaphysische Conceptionen.

Nach beiden Beziehungen lieferte Cartesius die Grundlagen. Das Ergebniss seiner Spekulation in Betreff des Causalbegriffes ist ein einschneidender Gedanke, der eine lebhafte Bewegung des philosophischen Denkens zur Folge hatte: die Leugnung der transienten Wirkung zwischen den endlichen Objekten, dem allerdings der genannte Philosoph selbst sich noch nicht rückhaltlos Raum zu geben getraute. Weiterhin entwickeln sich zwei verschiedene Richtungen anknüpfend an die verschiedenen Bestimmungen, welche Cartesius vom Wesen der körperlichen und geistigen Substanz gab, indem er die erste als unveränderlich und passiv, die letztere als aktiv und einer Mannigfaltigkeit innerer Zustände fähig hinstellte. Spinoza und Malebranche machen in Ausführung des allgemeinen Gedankens von der Bedingtheit

der endlichen Substanzen auch die Seele zu einem nur passiven Schauplatz von Begebenheiten, die durch die alleinige Wirksamkeit der absoluten Substanz hervorgerufen werden (Monismus); Leibniz nahm umgekehrt auch in der materiellen Substanz (genauer in den Elementen, in welche er sie auflöste) Aktivität, somit eine Mannigfaltigkeit innerer Zustände an und setzte dieselben als unabhängig von einander sowohl als auch von einer absoluten Substanz (die Auffassung der Monaden als Geschöpfe ist nur durch theologische Rücksichten nicht aus dem System begründet); er stiftet so den metaphysischen Pluralismus. Die monistische Richtung kennt nur eine transscendente Causalität in der absoluten Substanz; die pluralistische Monodologie nur eine immanente Causalität innerhalb der einzelnen Wesen. Beide bleiben nicht frei von Widersprüchen; die eine sieht sich genöthigt in der aktiven absoluten Substanz, von welcher die scheinbaren transienten Wirkungen der endlichen Dinge abhängen, eine Vielheit innerer Zustände anzunehmen, die der Unveränderlichkeit, welche mit dem Begriff der Substanz hier verbunden gedacht wird, zuwider ist; Leibniz ist ausser Stande mit der Vielheit und Unabhängigkeit der Monaden die Einheit der physischen Welt zu vereinen; im übrigen hält er jedoch mit der empirischen Auffassung der Wirklichkeit weit engere Fühlung und verbessert deshalb die metaphysischen Begriffe des Cartesius in einigen wesentlichen Punkten.

Bei weitem weniger tief gehen die Forschungen der gleichzeitigen englischen Philosophen Baco und Hobbes. Obwohl auch sie vom Geiste des metaphysischen Rationalismus völlig beherrscht sind, und trotz der Proklamirung der Alleinherrschaft der Erfahrung auch ihrerseits das gegebene Reale auf ein nicht gegebenes wahres Sein beziehen, so gehen sie doch in der Bestimmung des Letzteren zurückhaltender vor und entfernen sich wenig von dem Standpunkte der wissenschaftlichen Hypothesenbildung, indem sie durchgehends mehr darauf bedacht sind ihre Begriffe nach den Forderungen der Erfahrung, als nach ontologischen Gesichtspunkten zu gestalten. Das eigenthümliche Verdienst Baco's liegt hauptsächlich in

seinem Versuche, die bei der wissenschaftlichen Interpretation des Gegebenen angewandten Grundsätze zu normiren, durch welchen er die Anregung zu einer Untersuchung des Erkennens überhaupt gab, die später so folgenreich werden sollte; von Hobbes ist dagegen besonders bemerkenswerth der Gedanke, die Naturcausalität unabhängig von metaphysischen Begriffen phänomenalistisch (d. h. nur mit Rücksicht auf die Erscheinungen und ihre Verhältnisse) zu definiren. Er rückt dadurch die Gesetzlichkeit der Natur, welche der Metaphysiker nur als eine sekundäre Folge des Wirkens der Dinge ansieht, als etwas Selbständiges in den Vordergrund der Betrachtung.

Die deutschen Philosophen nach Leibniz haben ein volles Recht, in der Geschichte des Causalbegriffes eingehend berücksichtigt zu werden; zweierlei Art sind ihre Leistungen. Sie liefern erstens eine Summe präciser Analysen und Definitionen der hier in Betracht kommenden Begriffe (so besonders Wolff), dann aber haben sie in den Diskussionen über das Princip vom zureichenden Grunde die so wichtige Unterscheidung des Realgrundes und des logischen Grundes herbeiführen helfen.

Nachdem schon Baco und Hobbes die Aufmerksamkeit von den Produkten der Spekulation weg und auf das Gegebene hin gelenkt hatten, macht es sich Locke zur Aufgabe, die logischen Motive aufzusuchen, welche überhaupt zur Bildung der Begriffe da sind, und so eine Entscheidung zu gewinnen, wie weit die Vorstellungen, mit denen wir operiren, objektiv giltig sind (Kriticismus). Indem er dabei von dem Axiom ausging, dass alle Vorstellungen, die sich überhaupt auf Gegenstände beziehen, der Wahrnehmung entnommen sein müssen, machte er die Psychologie zu dem Forum, auf welchem die Entscheidung der kritischen Fragen zu suchen sei, und veranlasste den Streit über die Existenz oder Nicht-Existenz angeborener Begriffe oder Erkenntnissanlagen. Leibniz vertrat ihm gegenüber mit Glück den Standpunkt des Nativismus, und brachte daneben, was das Wichtigere ist, den Begriff des Apriorischen zur Geltung, welcher die ganze Erörterung

unter andere Gesichtspunkte bringt (den erkenntnisstheoretischen statt des psychologischen).

Das Ergebniss Locke's war bekanntlich für die ontologischen Begriffe höchst ungünstig; es stellte sich heraus, dass weder Substanzen noch Kräfte direkt gegeben sind, und dass wir dem Substanzbegriffe überhaupt keinen Inhalt geben können, während dies beim Kraftbegriffe zweifelhaft bleibt. Locke ist aber nicht consequent genug, um dem Grundsatze Folge zu geben, dass wir die Wirklichkeit nur durch unsere Vorstellungen kennen, und die Erkenntniss derselben aufzuheben; er hält dogmatisch den Glauben an die Realität des Substanz- wie des Kraftbegriffes fest, und gewinnt so die nöthigen Prämissen für eine empirische Naturforschung. Seine Nachfolger Berkeley und Hume gehen strenger zu Wege. Der erstere entwickelt aus den Voraussetzungen Locke's seinen Idealismus, der zu einer rein phänomenalistischen Naturauffassung führt; die Möglichkeit einer empirischen Naturkenntniss sucht er durch den Begriff einer auf transscendenter Basis ruhenden Gesetzmässigkeit der Erscheinungen zu begründen. Hume's Untersuchungen ihrerseits gewinnen ihren Werth hauptsächlich durch die von ihm in den Vordergrund gestellte Erkenntnissfrage, der sich diejenige über den Ursprung der Vorstellungen unterordnet; seine Fragestellung ist unabhängig von den speciellen Voraussetzungen, welche schon in der Annahme eines Ursprunges der Vorstellungen enthalten sind und erfordert, um verstanden zu werden, nur die Reflexion auf die Eigenthümlichkeit des Erkennens. Die Frage ist, wie wir zur Bildung eines Erfahrungssatzes von allgemeiner Giltigkeit, resp., was dasselbe ist, zu einem Schlusse von vergangenen Beobachtungen auf zukünftige Erscheinungen kommen, da aus der Inhaltsvergleichung unserer Vorstellungen dieser Erkenntnissakt nicht entspringen kann. Hume kommt zu dem Resultate, dass eine logische Rechtfertigung desselben überhaupt unmöglich ist (zu welchem auch die im Locke'schen Sinne geführte Untersuchung über den Ursprung der Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung hinführt), und versucht in Folge dessen eine psychologische

Ableitung der in Betracht kommenden Thatsachen. Die Wirklichkeit löst sich ihm demgemäss in pures Phänomen und der Zusammenhang des Wirklichen in einen psychologischen Schein auf.

Die Opposition der schottischen Schule gegen diesen „Hume'schen Skepticismus" ist nicht von Belang; dagegen führte Kant eine Theorie der Erkenntniss aus, welche geeignet erscheint, den „Hume'schen Zweifel aus dem Grunde zu beheben". Mehr als irgend ein anderer gleichzeitiger Denker würdigte er die tiefe Bedeutung der von jenem aufgestellten Frage; er erkannte ferner die negativen Ergebnisse desselben zum grossen Theil als richtig an; er sah endlich weiter, dass es unmöglich sei, nothwendige Verknüpfung (der allgemeine Begriff, auf welchen Hume die Causalität reducirt hatte, und auf welchen Kant alle ontologischen Verhältnisse überhaupt reducirte) als etwas in den Dingen an sich Bestehendes zu betrachten, nachdem Hume so überzeugend nachgewiesen hatte, dass dieselbe nie und nirgends gegeben ist, sondern eine Form der Auffassung darstellt, ein von uns Hinzugedachtes ist; auch Kant endlich sucht im erkennenden Subjekt den Grund für die Existenz jenes Zusammenhanges, aber er führt denselben nicht auf einen psychologischen Process sondern auf transscendentales synthetisches Denken zurück, wodurch er den Illusionismus Hume's vermied.

Die Anknüpfung für die Bildung dieses Begriffes fand er in dem Apriorismus des Leibniz, welcher einen intellektuellen Faktor als zur Erkenntniss nothwendig gehörig nachwies; es war nur noch nöthig, das „reine Denken" als die nothwendige Bedingung jeder möglichen Erfahrung, d. h. nicht blos der im engeren Sinne so genannten sondern schon der Auffassung von Gegenständen in der Wahrnehmung aufzuzeigen, um die empirische Realität der Zusammenhangsformen (also der Substanzen und Ursachen) zu begründen. Zu diesem Zwecke stieg Kant von dem Begriffe des Denkens als einer analytischen Funktion zur Bestimmung desselben als einer ursprünglichen synthetischen Handlung auf, welche auf der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception beruht. Auf Grund dieser Theorie war er in der Lage die Causalauffassung für objektiv giltig zu erklären für die empirische Betrachtung der Wirklichkeit (wenn sie auch ideal ist im transscendentalen Sinne), und einen Beweis der nothwendigen und allgemeinen Geltung des Causalaxioms zu erbringen, welcher bis dahin noch von keinem Denker geleistet werden konnte. Der Intellektualismus oder Apriorismus Kants unterscheidet sich von demjenigen des Leibniz aber ausser durch seinen transscendentalen Charakter noch wesentlich dadurch, dass er die „reinen Begriffe" nur für Gegenstände der Erfahrung gelten lässt; in dieser Hinsicht ist Kants Erkenntnisslehre zugleich empiristisch: zwar nicht der Ursprung aber die Anwendung aller Begriffe ist auf die Erfahrung beschränkt, und sie bedürfen, um etwas zu bedeuten, immer eines sinnlichen Schemas (der Causalbegriff die Succession). Daraus ergiebt sich aber sofort die Unmöglichkeit einer absoluten Metaphysik; wir können physikalisch Substanzen und Kräfte bestimmen, indem wir sie durch irgend welche empirische Prädikate fixiren, aber nie werden wir uns eine absolute Substanz vorstellig machen können; die Substanz wird immer etwas hinter ihren Bestimmungen Stehendes zu sein scheinen, weil sie thatsächlich gar Nichts ist, sondern nur die Einheitsform eines sinnlichen Mannigfaltigen bezeichnet.

Somit lösen sich vom Gesichtspunkte Kants die Schwierigkeiten der Metaphysik, die eben nur daraus hervorgehen, dass man den Substanz- resp. den Causalbegriff als etwas an sich Seiendes hypostasiren will, ebenso auf, wie die Bedenken Hume's, und der transscendentale Idealismus erscheint als der befriedigende Abschluss der vorangegangenen Entwickelungsgeschichte der Begriffe.

Der Causalbegriff in der Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts.

Es ist ein verbreitetes Schlagwort, dass das Aufblühen der wissenschaftlichen Naturerkenntniss seit dem Ende des 16. Jahrhunderts seinen Grund habe in der Anwendung des Causalprincips auf die Naturerscheinungen, anstatt der teleologischen Betrachtungsweise derselben. So richtig es nun einerseits ist, dass die Naturauffassung des Mittelalters wesentlich durch das Hineintragen des menschlichen Zweckbegriffes in die objektive Welt verdorben wurde, so wenig genügt andererseits der einfache Hinweis auf den Causalbegriff, um das treibende Princip der modernen Naturwissenschaft zu bezeichnen. Die Forscher jener Zeit haben den Begriff der wirkenden Ursache nicht erst erfunden, schon längst war das unwissenschaftliche Denken gewöhnt, eine Anzahl naheliegender Erscheinungen auf bestimmte Ursachen zu beziehen; ebenfalls war man seit Archimedes und Ptolemäus im Besitz einiger wohlbegründeten und mathematisch formulirten Gesetze als Ausdrücke für constante Beziehungen und gleichbleibende Regelmässigkeiten in der äusseren Welt, wenn auch der Begriff eines Gesetzes erst weit später in abstracto festgestellt wurde.

Auch in der Voraussetzung, dass Alles in der Welt eine Ursache haben müsse, kann das specifische Princip der modernen Wissenschaft nicht gefunden werden; denn man darf es füglich bezweifeln, ob es jemals für möglich gehalten

worden ist, dass etwas ohne jede Ursache werde, und das Beispiel des Baco von Verulam zeigt, wie auf dem Boden der Voraussetzung eines durchgehenden causalen Zusammenhangs eine ganz verfehlte Naturlehre errichtet werden kann.

Nach unserem Erachten bilden vielmehr einige, die Anwendung des Princips der allgemeinen Causalität näher bestimmende Grundsätze, die wesentliche Grundlage der modernen Naturwissenschaft.

Um mit dem Allgemeinsten zu beginnen, so ist zunächst der durch Nic. Cusanus und Giord. Bruno vollzogenen Beseitigung des aristotelischen Unterschiedes einer irdischen und einer himmlischen Sphäre der Dinge zu gedenken. In der Auffassung des Mittelalters sind die Dinge hier an der Erde und die Objekte des Himmelsraumes in Bezug auf ihr Sein und Wirken ganz unvergleichbar, und zwar gilt das Himmlische als überlegen dem Irdischen. Von dieser Anschauung zeigen sich durchweg die Lehren der Astrologie beherrscht; das Wesen und die Kräfte der irdischen Dinge gelten ihr als veränderlich je nach den verschiedenen Einflüssen der Gestirne, welche somit störend in den Verlauf der irdischen Erscheinungen eingreifen und ein Begreifen dieses Verlaufs aus den in ihm selbst liegenden Bedingungen unmöglich machen. Die genannten Philosophen haben das Verdienst, das Axiom von der inneren Gleichartigkeit der Welt in allen ihren Theilen und der Vergleichbarkeit aller Wirkungen, woher sie auch stammen mögen, zuerst vertheidigt zu haben; dieser Monismus aber ist die erste Vorbedingung einer wissenschaftlichen Weltauffassung, indem er die Möglichkeit einräumt, den Verlauf der Dinge in ihrer Gesammtheit aus den in ihnen liegenden Kräften zu verstehen und keinen Punkt in der Welt übrig lässt, von welchem störende Einflüsse auf andere Theile derselben ausgehen könnten.

Nach den Anschauungen des Mittelalters ist die Natur noch weiter den störenden Einwirkungen immaterieller, übernatürlicher Wesen zugänglich. Diese Annahme involvirt keineswegs einen Widerspruch mit dem Causalprincip, welchem ja mit der Angabe einer Ursache überhaupt genügt ist, das

Irrige derselben liegt darin, dass sie Ursachen in einer falschen Richtung sucht. Der Mangel eines festen Princips bei der Aufsuchung der Ursachen gegebener Erscheinungen und die demgemäss sich geltend machende Willkürlichkeit, ist der eigentliche Grund der meisten von der Wissenschaft als abergläubisch verworfenen Ansichten; so werden in der Lehre von der Beeinflussung der menschlichen Lebensschicksale durch die Gestirne in wesentlich willkürlicher Weise entlegene Verhältnisse in ursachlichen Zusammenhang gebracht auf Grund verschiedener, theilweise selbst abergläubischer Nebengedanken; in anderen Fällen werden von dem ungeschulten Denken zugegebenen Vorgängen immaterielle Ursachen erfunden, entsprechend den anthropomorphistischen Neigungen des natürwüchsigen Geistes; dahin gehören die Dämonen des Paracelsus, von denen sogar Kepler wenigstens die spiritus rectores der Planeten noch beibehielt; der horror vacui supponirt in unbestimmter Weise ein Empfindendes in der Natur; die Vorstellung von Sympathien und Antipathien der Dinge setzt zwar nicht selbständige immaterielle Wesen als Ursachen materieller Vorgänge voraus, aber sie nimmt doch ein Inneres der Dinge an, von welchem ihr äusseres Verhalten abhängt (Hylozoismus) und reduzirt somit alle Wechselwirkung derselben auf innere. Da das Innere der Dinge sich natürlich der Beobachtung entzieht, so ist auch hier der Willkür Thür und Thor geöffnet und die Meinung, dass innere Zustände zusammenhangslos sich aneinanderreihen können, wirkt auf diesem Standpunkte in bedenklicher Weise zurück auf den Gedanken des causalen Zusammenhangs in der äusseren Natur.

Alle derartigen Erklärungsweisen schneidet die moderne Naturwissenschaft mit dem Satze ab, dass materielle Erscheinungen auch immer auf materielle Ursachen bezogen werden müssen, und dass alle äusseren Wirkungen auch nur aus den äusseren Verhältnissen der Körper zu erklären sind (mechanische Naturerklärung im weiteren Sinne). Der Hylozoismus ist an sich weder in der unbestimmteren Form, dass die äusseren Zustände als Ausflüsse eines unbekannten inneren Wesens angesehen werden, noch in der bestimmteren, dass ein in sich zusammenhängendes seelisches Leben in den Dingen angenommen wird, der mechanischen Naturerklärung direkt entgegengesetzt, er widerstreitet ihr nur, soweit er leugnet, dass für materielle Erscheinungen durchgehend auch materielle Ursachen vorhanden sein müssen ohne Rücksicht auf etwaige anderweite Interpretation derselben; nichts steht aber vom Standpunkte der mechanischen Naturauffassung der Ansicht entgegen, dass dem in sich zusammenhängenden Complex der äusseren Vorgänge eine Mannigfaltigkeit ebenfalls zusammenhängender innerer Zuständlichkeiten entspricht. Hatte doch Galilei selbst die Ansicht, dass die gesammte Natur ein persönliches Wesen sei*); als Physiker streng am Mechanismus festhaltend, leitete er doch die Formen der mechanischen Causalität aus dem Begriffe eines zweckmässig, mit Aufwand der geringsten Mittel handelnden Wesens ab. Bekannt ist ferner Kepler's Gedanke von der Beseeltheit der Erde: die Erdseele soll von den Constellationen der Himmelskörper eine Empfindung haben, und von dieser wieder sollen die meteorologischen Verhältnisse bestimmt werden**); wir haben hier eine materielle Ursache (die Stellung der Gestirne) und eine materielle Wirkung (das Wetter), zwischen welche ein innerer Vorgang als das Vermittelnde eingeschoben wird, und es ist klar, dass dies geschieht, um die Möglichkeit der fraglichen Wirkung klar zu machen, also im Interesse eines tieferen Begreifens derselben. Wir betonen diese Anschauungen der Begründer der modernen Naturwissenschaft, insofern sie das Bedürfniss derselben beweisen, den Begriff des äusseren Wirkens sich durch Hilfsbegriffe verständlich zu machen, von der Physik zur Metaphysik überzugehen, ein Bedürfniss, welches bekanntlich bei den Naturforschern späterer Zeiten zum Erlöschen gekommen zu sein scheint. Verfehlen wir nicht im Gegensatz hierzu auf den falschen Hylozoismus hinzuweisen, der die Biologie seit Aristoteles bis fast zur Gegenwart beherrscht hat in der Annahme, dass zur Erklärung der

*) Galil. Opera. Bd. I. p. 138 (Florenz 1842).
**) Harmonice mundi IV. cap. V.

Lebenserscheinungen neben den materiellen Verhältnissen des Organismus noch ein besonderes immaterielles Princip in demselben vorauszusetzen ist.

Das angezeigte Bedürfniss einer Erklärung des äusseren Wirkens macht sich schon im gemeinen Denken einigermassen geltend und ist hier die Veranlassung zur Bildung des Kraftbegriffes. Um zu begreifen, wie ein Ding im Stande ist, ausser sich zeitweilig Veränderungen zu bewirken, wird in demselben eine gleichbleibende Disposition zu der betreffenden Wirkung angenommen, unzweideutig nach dem Vorbilde der bald hervortretenden, bald verborgen bleibenden Fähigkeit des Menschen ausser sich Veränderungen hervorzubringen. Der Kraftbegriff ist also seinem Ursprunge nach ebenfalls eine hylozoistische, specieller anthropomorphistische Vorstellungsweise; dieser Charakter ist jedoch in so unbestimmter Weise ausgeprägt, dass man jenen Begriff in der Regel ohne Weiteres als in der äusseren Wahrnehmung gegeben angesehen hat. Es ist hinlänglich bekannt, welch' ausgiebigen Gebrauch die scholastische Naturerklärung von dem Kraftbegriffe machte, indem sie für jede beobachtete Wirkungsweise eine besondere Kraft supponirte; ebenso kennt man die heftige Polemik, welche die Vertreter der neueren Naturlehre gegen dies Verfahren führten, indem sie die Mehrzahl jener Kräfte als qualitates occultae (nicht nachweisbare Eigenschaften) brandmarkten, mit denen deshalb die Wissenschaft nicht operiren könne.

Um indess die verborgenen Eigenschaften wirklich aus der Wissenschaft zu eliminiren, etwas Besseres an deren Stelle zu setzen, dazu konnte man nur durch Anwendung des analysirenden Verfahrens bei Untersuchung der Naturerscheinungen gelangen. In der That, warum bedurfte man so vieler verschiedener Kräfte und thätiger Principien? Weil man nicht daran dachte, ein gegebenes Geschehen in seinen einzelnen elementaren Phasen zu betrachten, sondern darauf aus war die Ursache desselben im Ganzen zu bestimmen. Die Analyse ist das methodische Princip der modernen Wissenschaft, in der genialen Anwendung derselben

liegt die Stärke eines Galilei und der ihm folgenden grossen Naturforscher *), und sie bedingt die Ueberlegenheit dieser Männer über Baco, der trotz seiner klaren Einsicht in das auf das Causalprincip zu begründende induktive Schlussverfahren, doch zu keiner richtigen Auffassung irgend einer Naturerscheinung gelangte. Naturgemäss waren die Bewegungsvorgänge der erste Stoff, an welchem sich die Analyse bethätigte, indem hier den Forschern die Geometrie hilfreich zur Hand war und nicht nur das Eindringen in die einzelnen Momente einer gegebenen Bewegung, sondern auch umgekehrt die Construktion derselben in der continuirlichen Reihenfolge ihrer Momente ermöglichte. Eine grossartige Leistung analysirenden und synthetisch construirenden Scharfsinns war schon die Ptolemäi'sche Theorie der Planetenbewegungen, die noch durch die Aufstellung des kopernikanischen Weltsystems und der Kepler'schen Gesetze überholt wurde. Doch handelt es sich in diesen Fällen nur um eine möglichst genaue Beschreibung der betreffenden Bewegungen, nicht um eine Erklärung ihrer Entstehung. Galilei war es, der zuerst die Analyse der Bewegungen dazu nutzbar machte, um die Ursachen derselben zu bestimmen, und umgekehrt aus gegebenen Ursachen die bewirkte Bewegung abzuleiten. Darauf zielt der bekannte Ausspruch dieses Gelehrten hin, dass er mehr Zeit der Metaphysik als der Mathematik gewidmet habe **).

Bekanntlich verdanken wir Galilei die Grundlegung der Dynamik, d. h. die Feststellung der speciellen Grundsätze, nach welchen der Causalbegriff auf die Bewegung anzuwenden ist. Nach dem Causalprincip ist eine Ursache überall da zu suchen, wo etwas Neues erzeugt wird; soll dasselbe auf Bewegungen Anwendung finden, so ist deshalb zuerst Klarheit darüber nöthig, in wie weit bei denselben eine Neuerzeugung statt hat. Aristoteles unterschied natürliche Bewegungen, für welche keine besonderen Ursachen vorauszusetzen sind und gewaltsame, welche nur durch eine jeden Augenblick sich er-

---

*) Vgl. Lagrange, Mechanik Bd. I. Abth. 2. sect. 1.

**) Dühring, Krit. Gesch. d. Mechanik p. 105.

neuende Aktion fortdauern; an Stelle dieser Vorstellungen setzte Galilei sein berühmtes Trägheitsgesetz, welches feststellt, dass ein ruhender Körper in der Ruhe und ein bewegter in Bewegung mit gleichbleibender Geschwindigkeit und Richtung unter allen Umständen verharrt, bis äussere Ursachen auf ihn wirken*). Während der erste Theil des Satzes etwas allgemein Zugestandenes enthält, tritt der zweite dem Vorurtheil entgegen, dass die blosse Fortdauer einer nicht natürlichen Bewegung einer Ursache benöthige, während bei einer natürlichen sogar von selbst eine Beschleunigung erfolgen soll. Dieses Vorurtheil ruht ersichtlich auf der Voraussetzung, dass Bewegung eine Reihe von Zuständen sei und nimmt demgemäss (für die erstere Art von Bewegung) an, dass sie erlösche, sobald nicht eine Ursache der Durchlaufung dieser Zustände da ist; nach dem Galilei'schen Gesetz ist dagegen Bewegung als ein Zustand aufzufassen, der eine bestimmte Geschwindigkeit und Richtung und somit ein gleichmässiges Fortschreiten von selbst einschliesst, und dessen Aenderung erst eine Ursache zu suchen nöthigt.

Es ist von Interesse zu fragen, wie Galilei auf sein „Axiom" gekommen ist, dem die unmittelbare Erfahrung fast in allen beobachteten Fällen widerspricht. In der That bedurfte es des analysirenden Denkens, um dasselbe aus der Erfahrung zu entnehmen; leicht war zwar zu zeigen, dass überall, wo wir Bewegungen erlöschen sehen, hemmende Ursachen vorhanden sind, schwierig dagegen das Verhalten eines Objektes unter der rein idealen, nie und nirgends verwirklichten Voraussetzung der Abwesenheit aller einwirkenden Ursachen aus der Beobachtung zu erschliessen.

Mit dem Princip der Trägheit hängt bei Galilei unmittelbar dasjenige der Stetigkeit zusammen, welches besagt, dass der Uebergang von einem Geschwindigkeitsgrade zu einem andern (wie aus einer Richtung in eine andere), nur mit Durchlaufung aller Zwischenstufen geschehen kann, woraus von selbst weiter folgt, dass zu einem Uebergange dieser Art

*) Galilei, Mechanica (Lugd. Bat. 1699) dial. I. p. 141.

von endlicher Grösse auch allemal endliche Zeit erforderlich ist*). Ueberall, wo eine endliche Geschwindigkeitsänderung gegeben ist, ist dieselbe hiernach aufzufassen als das Ergebniss einer Summe von unendlich kleinen Aenderungen in den auf einander folgenden Augenblicken der Zeit; und da die Wirkung bewegender Kräfte nach dem Trägheitsgesetz in der Veränderung der Geschwindigkeit besteht, so ist zur genauen Bestimmung der Wirkungsweise einer Kraft die Betrachtung der Bewegungsphänomene nach den Differentialen der Zeit erforderlich.

Man weiss, dass Galilei von dem Axiom der Stetigkeit bei der Analyse der Fallbewegung Gebrauch machte, und dass er eine Theorie des Stosses auf dasselbe Princip zu begründen versuchte; die Methode der Differentialrechnung, nach welcher gegenwärtig alle Probleme der Dynamik behandelt werden, setzt durchweg die Stetigkeit der mechanischen Vorgänge voraus, welche jenes Princip ausspricht. Es mag deshalb befremdlich erscheinen, dass Newton dasselbe nicht mit unter den Axiomen seiner Naturlehre aufzählt; indess bemerkt man bei genauerem Nachsehen, dass es versteckt in der Definition der Trägheitskraft (vis inertiae) enthalten (definit. 3) und nur durch einen Formfehler nicht als Axiom ausgesprochen ist. Welchen Sinn hat es von einem Widerstande zu sprechen, den jeder Körper der Aenderung seines Bewegungszustandes entgegensetzt (da doch die Gegenwirkung für sich betrachtet wird), als den, dass selbst durch die stärkste Kraft ihm nur allmählich eine endliche Geschwindigkeit ertheilt wird, und dass dies bei grösserer Masse mehr Zeit erfordert, als bei einer kleineren.

Dagegen hat Leibniz bekanntlich dem Gesetz der Stetigkeit eine hervorragende Bedeutung beigelegt, indem er es als ein für alle Vorgänge giltiges aussprach; und die Wissenschaft der Neuzeit zeigt sich sehr geneigt, es als solches anzuerkennen, nachdem es auf verschiedenen Gebieten gelungen ist, durch Gliederung endlicher Veränderungen in unendlich

*) Galil. Mechanica dial. III. p. 144 ff. Dühring, Krit. Gesch. p. 30.

kleine Stufen auf einfache Wirkungsverhältnisse zu kommen. Am grossartigsten aber hat sich dasselbe speciell in der Dynamik bewährt, indem es Newton gelang, den krummlinigen Planetenbahnen, deren causale Erklärung selbst der scharfsinnige Kepler nicht zu Stande brachte, aus einem einfachen Wirkungsgesetz durch Betrachtung der successiven unendlich kleinen Aenderungen abzuleiten.

Die Gesetze der Trägheit und der Stetigkeit führen endlich zu einem exakten Begriff und Masse der mechanischen Wirkungsgrösse, welche natürlich in der einer gegebenen Masse in gegebener Zeit ertheilten Geschwindigkeit (resp. Beschleunigung) zu suchen ist. Das dritte dynamische Axiom sagt nun aus, dass diese jedesmal dem Druck proportional ist, welchen die beschleunigte Masse erfahren würde, wenn ihr Bewegungszustand unveränderlich gehalten würde. Galilei wendet dasselbe nur in dem besonderen Falle der schweren Körper an (bei denen der constante Zug ihres Gewichts eine constante gleichmässige Beschleunigung bedingt), während Newton allgemein als zweites Gesetz der Bewegung aufstellt: mutationem motus proportionalem esse vi motrici impressae; dieser Satz stellt sich freilich als eine Tautologie dar, wenn man nur die wörtliche Definition der vis motrix nimmt, und gewinnt seine wahre Bedeutung erst, wenn man die nachträgliche Bemerkung berücksichtigt, dass die vis motrix sich auch auffassen lasse als ein conatus oder eine propensio, d. h. als Druck*).

Es ist bemerkenswerth, dass die Dynamik, welche ihre Lehrsätze auf rein rationalem Wege, durch Schlussfolgerungen, entwickelt, somit in ihren Grundlagen einen der sinnlichen Empfindung entnommenen Begriff enthält; die bewegenden Kräfte, von denen in ihr die Rede ist, können nicht anders, denn als Drucke definirt und gemessen werden, sobald sie als unabhängig von den durch sie hervorgebrachten Beschleunigungen gegeben gedacht werden sollen. Im Uebrigen ist der fragliche Begriff, eben wegen seiner unmittelbar sinnlichen Bedeutung, ein völlig klarer und von zweifelloser Giltigkeit; die etwaigen Bedenken, welche man gegen den populären Begriff der Kraft, als der in einem Dinge liegenden Disposition zu einer Wirkung, vorbringen kann, finden auf denselben keine Anwendung, weil in ihm nur eine Thatsache der Wahrnehmung bezeichnet wird, ohne jedes Urtheil über den ontologischen Charakter derselben (ihren Ursprung aus dem Wesen der Dinge). Die Dynamik umgeht somit, indem sie die Bewegungsänderungen aus Kräften ableitet, völlig die Betrachtung der bewegenden Ursachen in ihrer Besonderheit und der speciellen Art ihres Wirkens; sie setzt voraus, dass alle bewegenden Ursachen nach ihrem dynamischen Werthe auf eine und dieselbe Benennung (auf Druckwerthe) reducirt werden können, und operirt nur mit diesen letzteren als Repräsentanten jener Ursachen; unter Voraussetzung dieser Reduktion vermag die theoretische Dynamik auf deduktivem Wege die Bewegungen eines beliebigen Systems von Massen abzuleiten, die aus einem gegebenen System von bewegenden Ursachen (Kräften) hervorgehen werden, und umgekehrt, aus gegebenen Bewegungen auf die zu Grunde liegenden Kräfte zu schliessen. In allen Schlussfolgerungen dieser Art finden sich die Begriffe und Voraussetzungen der Dynamik bestätigt; so schloss Newton aus den zunächst beobachteten Planetenbewegungen auf die ihnen entsprechenden kosmischen Kräfte, die sich nicht direkt (als Drucke) nachweisen lassen, und die Realität derselben bewährte sich später dadurch, dass es gelang, aus denselben Kräften neu beobachtete Bewegungen richtig abzuleiten.

Diese so vollkommene Beherrschung der Wirklichkeit ist allerdings nur dadurch möglich, dass von der specifischen Natur der einzelnen bewegenden Agentien abstrahirt wird; in der That werden die Bewegungserscheinungen auch gar nicht aus dem Wesen dieser Agentien abgeleitet, sondern die dynamischen Wirkungen werden aus den statischen entwickelt, die reale Quelle beider bleibt ausser Betracht. Man hört von Naturforschern oft den Satz aussprechen, dass die exakte Wissenschaft auf das Wesen der Kräfte nicht ein-

*) Vergl. übrigens Dühring, p. 24.

zugehen habe, mit dem sie sagen wollen, dass das den wahrnehmbaren wirkenden Agentien zu Grunde liegende metaphysische Sein, aus dem ihre Wirkungen mit innerer Nothwendigkeit entspringen, durch Erfahrung nicht erkannt wird; für die Dynamik gilt dasselbe in einem noch engeren Sinne; so erklärt Newton*), dass er die physischen Ursachen der Kräfte nicht untersuche; er will seine Entwickelung der formalen Verhältnisse der Gravitation auch schon von jeder physikalischen Bestimmung über die Art, wie diese besondere Kraftwirkung zu Stande kommt, freihalten, die zweifellos zu den Aufgaben der exakten Wissenschaft gehört. In der That liegt die Angabe der letzten physischen Ursachen der Bewegungserscheinungen schon ausserhalb des Gebietes der Dynamik, sie kommt nur auf Kräfte, die Erklärung ihres Ursprungs überlässt sie der Physik.

Gehen wir deshalb jetzt dazu über, die im Galilei-Newton'schen Zeitalter vorherrschenden physikalischen Theorien der mechanischen Kräfte zu besprechen. Bekanntlich war es Gassendi, der die Lehre Demokrits, dass alle qualitativen Unterschiede der Dinge sich auf solche der Gestalt und räumlichen Anordnung und demgemäss alle Veränderungen sich auf Bewegungen reduciren lassen, im 17. Jahrhundert wieder erneuerte. Mit dieser Hypothese verband sich unmittelbar die zweite, dass die Dinge nur in einer Art auf einander wirken, nämlich durch Zusammenstoss. Beide zusammen bilden die Grundlage der im engeren Sinne mechanistischen Naturauffassung. Weder zur Zeit Demokrits, noch zu derjenigen Gassendi's war natürlich die Wissenschaft in der Lage, Annahmen so umfassender Art zu beweisen, d. h. zu zeigen, dass sich alle Erfahrungen denselben unterordnen lassen; es war überhaupt nicht die Erfahrung, welche zu denselben hinführte, sondern vielmehr waren es Vernunftgründe und die Rücksicht auf logische Vollendung des wissenschaftlichen Begriffsgebäudes. Die mechanistischen Vorstellungs-

*) Virium sedes et causas physicas jam non expendo. (Philos. Natural. Princip. mathem. lib. I. def. 8.)

weisen zeichnen sich aus durch die vollendete Anschaulichkeit, welche sie allen Verhältnissen der Wirklichkeit verleihen und durch die Aussicht, welche sie eröffnen, eine erschöpfende Auffassung derselben aus einheitlichem Grunde und eine vollkommene Einsicht in alle Zusammenhänge zu gewinnen. Fast alle Forscher des 17. und theilweise auch des 18. Jahrhunderts zeigen sich deshalb bemüht, die mechanistische Erklärungsweise in den verschiedenen Erscheinungsgebieten durchzuführen*), statt der „substanziellen Formen" der Dinge, welche nach mittelalterlicher Naturlehre den Grund der Eigenschaften und Verhaltungsweisen derselben bilden, aber der wissenschaftlichen Erkenntniss durchweg unzugänglich sind, substituiren sie die mechanistische Auffassungsweise derselben als Aggregate von Massentheilchen und suchen so eine wirkliche Ableitung der Eigenschaften aus diesem Begriffe des Wesens zu gewinnen. Ihr Ideal ist immer das anschauliche Begreifen der Zusammenhänge der Natur nach geometrisch-mechanischer Nothwendigkeit. So gesund und Erfolg versprechend dies Bestreben war, insofern es darauf ausging, den unbrauchbaren Gedanken „verborgener Qualitäten" aus der Wissenschaft zu verdrängen, so gering blieben doch die positiven Ergebnisse. Zwar gelang es in einigen Gebieten die Möglichkeit eines mechanischen Ursprungs der Erscheinungen begreiflich zu machen, aber es kam nicht zu einer exakten Theorie derselben, die sie nicht nur nach ihrer allgemeinen Form, sondern auch quantitativ genau abgeleitet hätte. Dazu fehlte vor Allem eine exakte Vorstellung über den Stoss, auf dem doch alle besonderen Wirkungsweisen beruhen sollten.

Die Thatsache, dass die Körper im Zusammenstoss bewegend auf einander wirken, ist uns durch zahlreiche alltägliche Beobachtungen, insbesondere auch durch die Beobachtung unserer eigenen Einwirkungen auf Objekte, hinlänglich bekannt und so geläufig, dass wir hierüber keine Erklärung

*) Wir nennen als einen der ersten und bedeutendsten Robert Boyle: The origin of forms and qualities.

weiter verlangen, sondern es als selbstverständlich ansehen, dass zwei zusammentreffende Körper einander bewegen. Dagegen denken wir im gewöhnlichen Leben nicht an eine etwaige Maassbestimmung der Stosswirkung; soll aber der Begriff des Stosses zur Grundlage theoretischer dynamischer Entwickelungen gemacht werden, so kommt es vor allem auf eine solche Maassbestimmung an.

Erst Huyghens und Wallis gelang es, die Gesetze des Stosses zu finden und zwar für zwei unterschiedene Fälle, je nachdem es sich um elastische oder unelastische Körper handelte. Nun ist aber kein wirklicher Körper streng elastisch oder unelastisch, folglich gehen jene Gesetze nur auf ideale Fälle, während der Stoss wirklicher Körper offenbar ein Vorgang complicirterer Art ist. Dies Resultat der exakt-wissenschaftlichen Bearbeitung des Stosses ist geeignet, den Mechanisten Verlegenheiten zu bereiten: das was sie als einen durchaus begreiflichen einfachen Vorgang ansehen, erweist sich als ein der verschiedensten Modifikationen fähiges, in den nächstgelegenen Beispielen sehr complicirtes Geschehen. Keinesfalls können also die Stosswirkungen der materiellen Theilchen, aus denen die sichtbaren Veränderungen der Dinge hervorgehen sollen, nach Analogie der gewöhnlichen Stösse der groben Massen gedacht werden; man wird für jene entweder einen rein elastischen oder rein unelastischen Stoss annehmen müssen, da sie doch primitive nicht weiter reducirbare Wirkungen sein sollen. Aber bei jeder dieser Voraussetzungen erheben sich neue Schwierigkeiten. Der unelastische Stoss widerspricht, indem hier eine momentane Aenderung des Bewegungszustandes angenommen wird, direkt dem Princip der Stetigkeit; der elastische seinerseits ist bei genauerer mechanischer Analyse aufzulösen in eine Reihe successiver Wirkungen, von denen das Gesetz des Huyghens nur das Gesammtergebniss angiebt; die wirklichen elementaren Wirkungen der Dinge sind also einfacherer Art und von diesen müsste eine exakte Theorie ausgehen, wie es auch Galilei im Sinne hatte. Jedenfalls fehlt viel, dass der gewöhnliche Stoss eine so einfache Wirkungsweise sei, wie die mechanistische

Naturerklärung annimmt, und es ist nur eine Täuschung, wenn wegen der Häufigkeit dieses Vorganges derselbe für einen nicht weiter ableitbaren und leicht begreiflichen gehalten wird.

In der Dynamik Newton's ist nur ein allgemeiner Satz über das mechanische Wirken der Dinge enthalten, das bekannte Axiom von der Gleichheit zwischen Wirkung und Gegenwirkung. Genau genommen schliesst dasselbe zwei Behauptungen ein, erstens spricht es aus, dass alles mechanische Wirken ein wechselseitiges zwischen zwei Agentien ist, und knüpft daran zweitens die Maassbestimmung, dass jedes am andern gleichviel leistet. Wenn Newton zur Begründung desselben auf die Erfahrung verweist, so lässt sich dem noch hinzufügen, dass schon in dem Begriff des Druckes, welcher bei jeder mechanischen Aktion als vorhanden gedacht wird, eine Wechselbeziehung zweier Objekte gedacht wird, und dass somit Wirkung und Gegenwirkung das nothwendige dynamische Correlat zu der statischen Beziehung von Druck und Gegendruck bilden. Es sei noch erwähnt, dass Leibniz den fraglichen Satz aus dem Principe der Relativität der Bewegungen abzuleiten versuchte*); doch müssen wir verzichten auf das letztere ausführlicher einzugehen, es wäre dann vor Allem die Frage zu beantworten, mit welchem Rechte die Dynamik die Bewegungsverhältnisse der Objekte als eindeutig bestimmt ansieht**). Uebrigens kennt schon das gemeine Denken die Begriffe Wirkung und Rückwirkung und Newton hatte nur die exakte Maassbestimmung für beide anzugeben und ihre Gleichheit bei allen mechanischen Vorgängen auszusprechen; unter die Zahl der Axiome der reinen Dynamik konnte er den Satz deshalb mit stellen, weil seine Giltigkeit unabhängig ist von der Art, wie die einzelnen Wirkungen physikalisch hervorgebracht sein mögen, ob durch Stoss oder auf irgend eine andere Weise, und unmittelbar mit der Reduktion aller Bewegungsursachen auf Kräfte zusammenhängt.

---

*) Leibniz, Specimen dynamicum pars I.

**) Man vergleiche die lehrreiche Abhandlung: Lange, die Entwickelung des Bewegungsbegriffes. (Wundt, Philos. Stud. Bd. 3.)

Durch Newton ist nun aber auch ein folgenreicher *physikalischer* Begriff in die Naturlehre eingeführt worden, derjenige der *Gravitation* oder allgemeiner der *mechanischen Fernewirkung*.

Die Centralkräfte, auf welche Newton durch *seine* dynamische Analyse der planetaren Bewegungen geführt wurde, stellen zunächst nur Schemata der in dem System stattfindenden Wirkungsweisen dar und besagen nicht mehr, als dass jene Bewegungen als resultirend aus Drucken zu denken sind, die nach der Sonne gerichtet und von variabler Stärke sind, je nach der Entfernung des Planeten von dieser. Da es nun möglich ist, die variablen Werthe dieser Drucke für denselben Planeten in verschiedenen Entfernungen und für die verschiedenen Planeten aus *einem und demselben Werthe* in gegebener Entfernung nach *demselben Gesetz* abzuleiten, so ergiebt sich die Vorstellung einer identischen „efficacia quaedam" des Centrums von bestimmter absoluter Grösse. Die Thatsache nun weiter, dass ähnliche Centralkräfte allen Körpern unseres Systems beizulegen sind, und dass deren absolute Werthe jedesmal der im Centrum befindlichen Masse und ihre Wirkungen unter gleichen Umständen den ergriffenen Massen proportional sind, lässt dieselben als unmittelbar aus dem räumlichen Nebeneinandersein der betreffenden Massen hervorgehende Aktionen erscheinen, die übrigens auch dem Axiom der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung entsprechen. Da weiter die irdische Wirkung der Schwere sich in quantitativer Beziehung als besonderer Fall der kosmischen Centralkraft der Erde darstellt, so ergab sich zuletzt der Begriff der universellen Gravitation.

Während Newton diese physische Interpretation seiner Resultate nur als ein Mittel zur leichteren Bezeichnung und Veranschaulichung derselben angesehen wissen wollte und wiederholt erklärte, dass die Annahme einer Fernewirkung der Massen nicht eine nothwendige Consequenz seiner Untersuchungen sei, wurde von einigen seiner Schüler (insbesondere Cotes) die Gravitationshypothese bedingungslos vertreten; eine grosse Zahl namhafter Naturforscher traten dagegen mit Ent-

schiedenheit gegen dieselbe auf*). In der That bedeutete die Annahme derselben einen Bruch mit der vorherrschenden mechanistischen Anschauungsweise, indem hier eine Fähigkeit der Materie auch ausser der Berührung zu wirken, statuirt wurde, und die Cartesianer (so wurden die Mechanisten nach ihrem philosophischen Stimmführer genannt) schrieen deshalb laut über den drohenden Rückgang der Wissenschaft durch Wiedereinführung verborgener Qualitäten und Vermögen der Materie, statt der einzig begreiflichen Wirkung durch Stoss.

Indess gewann in demselben Maasse, wie die Cartesianische Wirbelhypothese zurückgedrängt wurde durch Newton's mathematisch-dynamische Theorie des Himmels, auch der Begriff einer der Materie eigenthümlichen Fähigkeit zur Fernewirkung an Boden; nachdem zuerst Dalton seinen chemischen Atomen eine specifische Repulsivkraft beigelegt hatte, wurde von Boscovich der Nachweis versucht, dass alle Wirkungen der Materie, auch die, welche man gewöhnlich dem Aneinanderprallen der Moleküle zuschreibt, aus Anziehungs- und Abstossungskräften punktueller Atome abzuleiten sind. (Dynamismus.)

Die meisten theoretischen Physiker des gegenwärtigen Jahrhunderts haben diesen Gedanken anerkannt und die Ausführung desselben hat in einigen Erscheinungsgebieten zu glänzenden Deduktionen geführt (Cauchy, Weber); und erst in der jüngsten Zeit ist in der mechanischen Wärmetheorie die Cartesianische Corpuskularmechanik wieder zu Ansehen gelangt, nachdem sie fast ein Jahrhundert hindurch aus der Wissenschaft verbannt gewesen war. Trotzdem sind die Stimmen,

---

*) So erklärte Huyghens, er könne nicht glauben, dass Newton die Schwere als eine wesentliche Eigenschaft der Materie betrachte, alle natürlichen Wirkungen müssten per rationes mechanicas erklärt werden. (Lange, Geschichte d. Material. I. p. 265.) Ebenso äusserte sich Leibniz und Newton selbst privatim in dem bekannten Briefe an Bentley. Euler versucht die Gravitation aus der Stosswirkung abzuleiten, „als welches vernünftiger und den Leuten, die helle und begreifliche Grundsätze lieben, angemessener wäre".

welche aus inneren Gründen gegen den Begriff einer fernewirkenden Kraft als eines realen Prädikats der Materie sprechen zu müssen glaubten, nie ganz verstummt; insbesondere haben in der neuesten Zeit einige englische Naturforscher die alte Streitfrage wieder in den Vordergrund der wissenschaftlichen Diskussion gezogen. So äussert Thomson: (Papers on Electrostatics) das 18. Jahrhundert bildet eine wissenschaftliche Schule für sich, in welcher an Stelle des nicht unnatürlichen Dogmas der früheren Scholastiker: Ein Körper kann da nicht wirken, wo er nicht ist, das übernatürlichste aller Paradoxa gesetzt wurde: Berührung existirt nicht*); dagegen hat Zöllner die dynamische Theorie der Materie lebhaft vertheidigt. Diese Fortdauer des Streites zeigt, dass die Wurzel desselben nicht in irgend welchen Thatsachen, sondern in den Begriffen der Materie und des Wirkens selbst liegt, also metaphysischer Art ist, daher er auch volle Beachtung unsererseits verdient.

Zunächst müssen wir hier der Ansicht von Lange entgegentreten, dass es seit Newton in der Naturwissenschaft Sitte geworden sei, ein umfassendes mathematisch formulirtes Gesetz als Erklärungsprincip gelten zu lassen, und so „aus dem Triumph einer rein mathematischen Leistung in seltsamer Weise eine neue Physik erwachsen sei". (Lange, Gesch. d. Material. I. p. 266.)

Abgesehen von einer Richtung allerneuesten Datums, hat man stets als das reale Erklärungsprincip nicht das G e s e t z, sondern die nach demselben wirkende K r a f t angesehen, wenn allerdings auch die Annahme physischer Fernekräfte hauptsächlich durch die Leichtigkeit eine mathematische Deduktion der Erscheinungen zu gewinnen, nahe gelegt wurde, und die Erklärung aus mechanistischen Voraussetzungen bei einigen Erscheinungen deshalb gänzlich in Verruf gekommen ist, weil sie keine exakte Ableitung der Grössenverhältnisse derselben ergiebt. Zur Sache selbst ist von vornherein zu bemerken,

*) Aehnlich Maxwell: On action at a distance, und Du Bois-Reymond, Grenzen der Naturerkenntniss.

dass selbstverständlich die Erfahrung keine Entscheidung in derselben geben kann, denn weder lässt sich je auf empirischem Wege beweisen, dass in jedem gegebenen Falle, wo zwei Körper auf einander wirken, dies durch Berührungen geschieht, noch auch, dass kein Medium zwischen ihnen sich befindet; je nach dem allgemeinen Standpunkte auf welchen ein Physiker sich stellt, wird er durch Hypothese ein Medium annehmen, oder die etwaige angebliche Berührung als scheinbare erklären. Es kommt darauf an, was aus allgemein anerkannten Begriffen ausgemacht werden kann. Man wird da nun zunächst die Frage aufwerfen, unter welchen Voraussetzungen überhaupt das Denken zu apodiktischen Behauptungen über einen Gegenstand berechtigt ist. Die Logik lehrt, dass dazu ein v o l l s t ä n d i g e r Subjektsbegriff, in unserm Falle ein erschöpfender Begriff der Materie erforderlich ist. Die Mechanisten glauben nun in der That einen solchen zu besitzen, indem sie ein identisches letztes Substrat für alle Körper annehmen, dem als einzige Prädikate Gestalt und Undurchdringlichkeit zukommen. Eine Fernewirkung ist so freilich undenkbar, weil in dem Begriffe nicht enthalten; die Möglichkeit durch Stoss zu wirken erscheint allein und leicht aus dem Prädikate der Undurchdringlichkeit zu erhellen. Nun ist aber offenbar keine Garantie dafür vorhanden, dass die fragliche Definition eine erschöpfende ist; weshalb könnte nicht die Gravitation zu dem ursprünglichen Wesen der Materie nothwendig mit gehören, wenn man sich bei der Bestimmung desselben einfach an die empiristische Maxime Newton's hält, dass: qualitates quae omnibus corporibus competunt, in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt. Oder, wenn sie nicht selbst letzte Eigenschaft der Materie sein soll, so könnte sie doch ein Verhalten sein, welches durch uns unbekannte Bestimmungen derselben bedingt und deshalb unbegreiflich ist. Gegen beide Annahmen sträubt sich der Mechanist, weil er von dem Vorurtheil ausgeht, dass das Wesen der Materie sich logisch vollständig auffassen und durch e i n letztes Prädikat müsse bezeichnen lassen, aus welchem alle weiteren Eigenschaften

und Verhaltungsweisen sich logisch folgern liessen. Die Spekulation zerstörte, wie wir später sehen werden, dies rationalistische Vorurtheil bald genug, indem sie nachwies, dass es mit der vermeintlichen Begreiflichkeit der Stosswirkung aus der Undurchdringlichkeit selbst nicht so weit her sei; ist dies aber der Fall, so ist auch ihr wesentlicher Vorzug vor der Fernewirkung dahin. Der schon genannte Cotes bekämpft mit scharfer Logik jenes Vorurtheil selbst, indem er darauf hinweist, dass jede Erklärung der Natur von einem letzten nicht weiter zu erklärenden, sondern einfach als faktisch hinzunehmenden Verhältniss ausgehen müsse, dessen Existenz als göttliche Willensbestimmung anzusehen sei*); da die Thatsachen der Erfahrung keinen Anhalt dafür bieten, um die Gravitationswirkung als eine bedingte aufzufassen, so würde man Veranlassung haben, dieselbe als eine solche ursprüngliche Einrichtung anzusehen.

Der Standpunkt des Cotes ist in der neueren Physik mit Recht zum herrschenden geworden, da er am meisten der empirischen Forschungsweise entspricht, welche nicht von einem abgeschlossenen Begriff, sondern von Thatsachen ausgeht; diese Thatsachen werden zwar zu erklären versucht (rationaler Empirismus), aber es wird nicht beansprucht, dass die Erklärungsgründe mehr sind als andere Thatsachen und es erscheint natürlich, dass gewisse Thatsachen als letzte Erklärungsgründe unabgeleitet stehen bleiben müssen. Niemand hofft mehr ein absolutes Verständniss der Aussenwelt zu erreichen, dergestalt, dass alle Eigenschaften und Zustände aus einer *einzigen Bestimmung* begreiflich sein müssten, man beruhigt sich dabei, eine Vielheit von letzten Eigenschaften und Verhaltungsweisen anzunehmen und überlässt der transscendenten Spekulation die Aufgabe, diejenigen Wirkungsweisen, für die man keine weitere physische Ableitung finden kann, zu deduciren. Zur Kategorie derselben ist anstandslos auch die allgemeine Schwere zu rechnen, so lange nicht eine genügende Deduktion ihrer Phänomene aus befriedigenden andern Annahmen gefunden ist.

*) Vorrede zu Newton's Principien.

Wenn Lange an der Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts das Ueberwiegen der mathematischen Analyse über die physikalische Erklärung tadelt, so findet Comte umgekehrt das Grosse und Dauernde der Newton'schen Naturlehre darin, dass sie, von den *realen Ursachen* der Phänomene absehend, ihr Augenmerk lediglich auf die gesetzliche *mathematische Form* derselben richtete*). Dem ist zu entgegnen, dass es nur eine Folge des abstrakten Charakters der Dynamik ist, wenn Newton eine Theorie der Planetenbewegungen zu Stande bringen konnte, ohne sich auf die physischen Ursachen derselben einzulassen; es ist viel zu weit gegangen, den modernen Phänomenalismus bis auf Newton zurück zu datiren. Die Fragen nach dem *Träger* der Erscheinungen und den *Wirkungsweisen*, durch welche dieselben hervorgebracht werden, gelten in der Physik des vorigen Jahrhunderts und bis in die neueste Zeit noch bei vielen Forschern als beantwortbare und von der Erfahrungswissenschaft zu beantwortende. Damit hängt unmittelbar zusammen die Unterscheidung des *sinnlichen Scheines* und des *wahren Seins* der Dinge; der Versuch, das Reale der Dinge und die Erzeugungsweise des Gegebenen zu bestimmen, führt nothwendig über den unmittelbaren Inhalt der Wahrnehmung hinaus zur Annahme von Elementen und Vorgängen, welche als Bedingungen des Gegebenen nicht direkt beobachtbar sind, denn das Gegebene zeigt nicht die relative *Einfachheit*, welche von den Trägern der Erscheinungen, und die *Unmittelbarkeit*, welche bei den ursprünglichen Formen des Zusammenhangs derselben gefordert wird. Annahmen der bezeichneten Art sind die Mehrzahl der *physikalischen Hypothesen*, insbesondere bieten die mechanistische, wie die dynamistische Hypothese deutliche Beispiele dieser Richtung der Naturerklärung; und wenn vorsichtige Forscher mit Recht vor *so weit* gehenden Voraussetzungen, wie diese es sind, sich scheuen, so geht doch fast jede theoretische physikalische Untersuchung auch jetzt noch von irgend einer

*) Comte, cours de philos. posit. tom II, leç. 25.

speciellen Hypothese über die „Constitution“ und die „Grundkräfte“ des Substrats der betrachteten Erscheinungen aus.

Allerdings zeigte Newton, wie viel man schon durch die Zergliederung eines Phänomens mit den Hilfsmitteln der Mathematik und Dynamik erreichen könne, und es ist seitdem immer ein wesentlicher Theil der wissenschaftlichen Erforschung einer Naturerscheinung geblieben, den Verlauf derselben auf einen exakten mathematischen Ausdruck zu bringen (in diesem Sinne sind Fourier's Untersuchungen über die Wärme und Ampère's über Elektrodynamik gehalten), aber daran schliessen sich stets die Versuche einer physikalischen Interpretation.

Der Begriff des Naturgesetzes im modernen Sinne spielt bei Galilei und Newton, den Begründern der exakten Naturforschung, ebenso in dem umfassenden Versuche Descartes', auf Grund der mechanistischen Hypothese die gesammte Natur zu erklären, eine sehr unbedeutende Rolle. Der Erstgenannte bezeichnet die dynamischen Grundgesetze als axiomata, nach ihrer Stellung im logischen Zusammenhange seiner Entwickelungen; Newton hat für dieselben die Benennung leges motus, Descartes endlich nennt leges naturae die Stossgesetze. Der Schwerpunkt des Begriffes liegt bei Galilei und Newton in dem Umstande, dass das axioma resp. das Gesetz einen gewissen Grad unmittelbarer Gewissheit besitzen und den Grund für eine Vielheit specieller Folgerungen bilden, also in dem Charakter des Gesetzes als logischen Princips; bei Descartes haben die Naturgesetze die Bedeutung oberster Realprincipien, die unmittelbar aus dem Wesen der Gottheit ihren Ursprung nehmen und zufolge dessen allerdings auch die obersten logischen Prämissen der Naturerklärung bilden; erst in weit späterer Zeit kommt der gegenwärtig so geläufige Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft zur Geltung, nach welchem jede beobachtete Regelmässigkeit in dem Verlauf der Erscheinungen als Naturgesetz bezeichnet wird. Der Grund dafür liegt in dem Zurückbleiben der Deduktion bei einer reichen Sammlung von einzelnen Beobachtungen seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, nicht etwa darin, dass jener früheren Epoche der Gedanke einer durchgehenden

Regelmässigkeit des Geschehens fremd gewesen wäre. Das Zeitalter Galilei's und Newtons ist gekennzeichnet durch seinen vorwiegend deduktiven Geist. Es ging von der Ueberzeugung aus, dass alle einzelnen Regelmässigkeiten in der Natur sich aus wenigen axiomatisch anzunehmenden Zusammenhängen entwickeln lassen müssten, und gewährte denselben nur soweit einen Platz in dem System der Wissenschaft, als eine solche Entwickelung möglich war; eine Wissenschaft, die nur Thatsachen sammelt, kannte jene Zeit nicht. Daher die vorwiegende Beschäftigung mit Dynamik. Wir haben vorher erörtert, dass mit der Anerkennung der Gravitation als einer reellen und unvermittelten Wirkungsweise allerdings eine Einschränkung des extremen Rationalismus verbunden war, welcher auch von den ersten Principien der Naturerklärung eine völlige logische Evidenz verlangte, indem die Newtonianer die Gravitation unumwunden als ein nur thatsächlich gegebenes Verhalten bezeichneten, aber aus demselben liessen sich dann alle planetaren Bewegungen mitsammt dem irdischen Falle entwickeln. Bei verschiedenen anderen Gruppen von Erscheinungen aber, die auch bald die Aufmerksamkeit der Forscher erregten und methodisch untersucht wurden (man denke an Gilbert's Untersuchung de magnete) gelang eine Deduktion der gegebenen Verhaltungsweisen zunächst nicht, immerhin erschien es hier aber als nützlich, zunächst eine genaue Kenntniss derselben zu gewinnen; als Resultate der betreffenden Forschungen ergaben sich Regeln des Verhaltens der Dinge, die mehr oder weniger systematisch zusammengestellt das Lehrgebäude der Physik an Inhalt bereicherten, welches nunmehr neben Lehrsätzen von rationalem Charakter eine Fülle rein empirischer Sätze in sich aufnahm. Diese letzteren, welche also Normen aussprachen, die die Dinge befolgten, ohne dass ein innerer Grund sich finden liess, weshalb sie gerade so und nicht anders sich verhielten, gaben zu der Vorstellung objektiv in der Natur bestehender Gesetze Veranlassung, die den Verlauf aller Vorgänge bestimmen; dabei trat der Gedanke, dass das Verhalten der Dinge aus ihrer Natur auf Grund gegenseitiger Einwirkung entspringe,

immer mehr zurück vor der Vorstellung, dass sie ganz unselbständig, ohne innere Betheiligung, die mit absoluter Autorität ausgerüsteten Naturgesetze nur befolgen, und so kam schliesslich, in unserem Jahrhundert, die Ansicht zum Vorschein, dass die Wissenschaft es nur mit der Feststellung jener für die Phänomene giltigen Normen zu thun habe, ohne sich um ein etwaiges reelles Wesen der Phänomene und ihren Ursprung aus der Wechselwirkung der reellen Elemente der Materie zu kümmern.

Während in der Naturwissenschaft die hier bezeichneten Gegensätze sich vielfach mit einander vermischen, haben sie sich in der Philosophie mit voller Schärfe entwickelt, und stehen als die ontologische und phänomenalistische Interpretation der Causalität einander gegenüber. Die Ausbildung der betreffenden Ansichten einerseits durch Cartesius und die an ihn sich anschliessenden Denker, andrerseits durch Baco und seine Nachfolger werden wir in den folgenden Abschnitten kennen lernen.

Cartesius.

(Cartesii Opera. Amsterdam 1643.)

Nachdem die Anschauungen des Cartesius über das Wirken der Dinge, soweit sie speciell physikalische sind, schon im vorigen Abschnitte berührt worden sind, sollen dieselben jetzt in ihrem philosophischen Zusammenhange, d. h. sofern sie aus allgemeinen Gesichtspunkten entspringen, zur Besprechung kommen. Die wenigen allgemeinen Erörterungen, die wir bei unserem Philosophen über das Causalverhältniss vorfinden, bewegen sich nun grösstentheils in den überkommenen Abstraktionen, und sind deshalb weder von grosser Bedeutung noch überhaupt eigenartige. Obwohl das Cartesianische Philosophiren von einer umfassenden Skepsis seinen Ausgang nimmt und es versucht, die Gründe alles menschlichen Wissens auf's Neue festzustellen, so wird doch die objektive Giltigkeit des Causalbegriffes nicht mit in Zweifel gezogen, vielmehr wird derselbe zur Grundlage aller Gewissheit über die Existenz von Wesen ausser uns gemacht (respons. ad object. II). Wir haben also nur zu fragen, wie Cartesius sich die Erzeugung einer Wirkung durch ihre Ursache denkt, und welche Geltungssphäre er dem Causalprincip zuschreibt.

In der ersteren Hinsicht ist zunächst zu beachten, dass wir bei ihm die Unterscheidung der vier Arten von Ursachen, der causa materialis, efficiens, formalis und finalis noch festgehalten finden, wenn auch der Begriff der causa efficiens in vielen Fällen die causa materialis et formalis zu absorbiren scheint, indem beispielsweise von causa efficiens et formalis oder causa efficiens et totalis die Rede ist. Die Veranlassung, den Begriff der Ursache und der Wirkung und ihr Verhält-

niss näher zu bestimmen, lag für Cartesius in seinem Streite mit Gassendi. Gegenüber der einfachen, an die Vorstellungen der mechanischen Physik sich anlehnenden Auffassung desselben*) vertheidigt er die scholastischen Bestimmungen. Gegenstand der Diskussion zwischen beiden Männern war unter anderm der Satz, dass in der Ursache alles das formaliter oder eminenter (als verborgene Wesensbestimmung oder als hervortretende Eigenschaft) enthalten sein müsse, was in der Wirkung gesetzt ist. (Meditat. de prima philos. III.) Gassendi wollte denselben höchstens gelten lassen, wenn man die causa materialis verstünde, indem er offenbar die Thatsache im Auge hatte, dass das Material, aus welchem ein Produkt gemacht wird, vorher vollständig vorhanden sein muss; Cartesius hingegen wollte den Satz gerade auf die causa efficiens bezogen wissen**). Man versteht, was derselbe in diesem Falle bedeuten soll, wenn man etwa an die Erzeugung eines Organismus denkt; hier erscheint in der That im Wesen des Mutterorganismus das hervorzubringende Produkt gegeben zu sein; ebenfalls lässt sich die mechanische Wirkung im Stoss anführen, bei welcher die Wirkung (hervorgebrachte Bewegung) in der Ursache (dem stossenden Körper) gegeben ist. In zahlreichen Fällen lässt sich dagegen das Enthaltensein des Effekts in der Ursache in keiner Art nachweisen, so dass der fragliche Satz nur als Postulat auftreten kann. Die Motive zu demselben werden wir nachher kennen lernen und wenden uns vorher noch einem zweiten, mit dem vorigen zusammenhängenden Streitpunkte zu, der Frage über das zeitliche Verhältniss von Ursache und Wirkung.

Jede Art von Präexistenz der Wirkung in der Ursache bestreitend, trennt Gassendi beide auch zeitlich, und lässt die Wirkung der Ursache nachfolgen. Sie existirt, so argumentirt

*) Gassendi will z. B. nur die wirkende Ursache als eigentliche Ursache betrachtet sehen; vgl. dessen Disquisitiones metaphys. anticartes. med. III. dub. V. quandoquidem proprie loquendo solum efficiens causa est . . .

**) Respons. ad object.: nunquam enim perfectio formae in causa materiali sed in sola efficiente praeexistere potest intelligi.

er, oder wird bewirkt nur von der Ursache und zwar in dem Augenblicke, wo sie wird, im vorhergehenden sagt man nur, dass sie hat werden können; zu sagen, dass sie wenigstens in der aktiven Macht der Ursache gewesen sei, kann nur in dem Sinne gelten, dass die hervorbringende Fähigkeit in der Ursache war. Dagegen verlangt nach Cartesius die natürliche Vernunft nicht vom Wirkenden, dass es der Zeit nach vor der Wirkung sei; denn im Gegentheil habe es den Charakter als Ursache nur, so lange es den Effekt hervorbringt, sei also nicht vor demselben*). Die Differenz der beiden Männer in der jetzigen wie in der vorhin erwähnten Frage entspringt aus demselben Punkte; sie vertreten die Thesis und Antithesis eines dem Causalbegriff anhaftenden Dilemmas, welches uns noch öfter entgegentreten wird: Ursache und Wirkung sind verschieden, aber im Akte der Wirkung verknüpft, also eines; dies sind die beiden Seiten desselben. Auf dem Standpunkte des naiven Denkens und in der Specialwissenschaft wird vorwiegend der Umstand beachtet, dass Ursache und Wirkung stets zwei Sachen sind, von denen die eine die andere zwar hervorbringt, aber im übrigen der Existenz und dem Wesen nach getrennt ist; Diese Auffassung vertritt Gassendi. Die scholastische Spekulation, nach einem Begriffe für den Zusammenhang von Ursache und Wirkung suchend, ersann den Gedanken von dem Enthaltensein der letzteren in der ersteren; und zwar in doppeltem Sinne, in Bezug auf die Wesensbestimmungen und in Bezug auf die Existenz (also Gleichzeitigkeit); das letztere Verhältniss wird in dem Axiom ausgesprochen: cessante causa cessat effectus.

Das Muster, nach welchem hierbei das Enthaltensein gedacht wurde, bildet der logische Zusammenhang der Gedanken; sowohl das Wesen als das Dasein der Wirkung gelten als mit logischer Nothwendigkeit durch die Ursache gesetzt, die logische Folge kann aber natürlich auch zeitlich

*) Respons. II: nam contra non proprie habet rationem causae nisi quamdiu effectum producit.

nicht von ihrem Grunde getrennt sein, beide sind nothwendig gleichzeitig. Der Begriff der Bewirkung wird so auf den der Begründung reducirt, entsprechend der allgemeinen Tendenz des aristotelisch-scholastischen Denkens die Aussenwelt als nach logischen Formen angeordnet aufzufassen*). Eine Frucht dieser Vorstellungsweise ist der Begriff der causa sui; vom Standpunkte des naiven Denkens aus befremdlich, ist er in dem angegebenen Zusammenhange ein folgerichtiger Gedanke; um denselben ganz zu verstehen, ist indes noch die cartesianische Formulirung des Causalprincips zu berücksichtigen, der wir uns zunächst zuwenden.

Der Philosoph spricht dasselbe in dem alten Satze aus: ex nihilo nihil fit; dasselbe wird in anderer Form wiederholt, wenn es heisst, dass es nichts giebt, nach dessen Ursache man nicht forschen dürfte (Respons. I), und zwar ist dies im weitest denkbaren Sinne gemeint; nicht allein das, was wir entstehen sehen, muss eine Ursache haben; auch die Fortdauer eines jeden Seienden muss causal erklärt werden, da die Existenz in einem Augenblicke der Zeit nicht diejenige im nächsten Augenblicke nothwendig mit sich führt (ibid.) Wie man sieht, fasst demnach Cartesius im Begriffe der Ursache eigentlich zweierlei zusammen; einmal die wirkende Ursache im engeren populären Sinne (welche etwas hervorbringt), andererseits die vorausgesetzte Bedingung für die dauernde Existenz eines Vorhandenen; diese Zusammenfassung wird ermöglicht, nachdem aus dem Begriffe der Causalität das Moment der Zeitfolge ausgeschlossen ist; immerhin verschliesst sich auch Cartesius nicht ganz gegen den Unterschied beider Formen von Causalität, die wir als physische und metaphysische unterscheiden wollen, er selbst lässt denselben bei seiner Erörterung über die Causalreihen hervortreten. Im Verfolge der metaphysischen Ursachen, d. h. also der Bedingungen, an welche die ruhende Existenz eines Objekts geknüpft ist, so erklärt er, ist kein Fortschritt ins Unendliche denkbar (Medit. III): dagegen spricht

*) Vgl. Wundt, Axiome der Physik.

er sich gegen die aristotelische Vorstellung der Endlichkeit der Reihe der physischen Ursachen aus, durch die unendliche Folge der wirkenden Ursachen in der Sinnenwelt befremde nur wegen der Unvollkommenheit des Intellektes, welcher nicht begreifen könne, dass unzählige derartige Ursachen einander von Ewigkeit so gefolgt sind, dass keine die erste war (Respons. I).

Diese verschiedenen Annahmen entsprechen verschiedenen Interessen; die letztere demjenigen der physikalischen Naturerklärung, welche nichts innerhalb der Welt als letzte Ursache gelten lassen kann; die erstere dem theologischen, welches die Existenz aller Dinge in der Welt abhängig machen möchte von einem höchsten, unbedingten Wesen. Will man in der That das Sein der Dinge einmal als bedingt ansehen, so können die Bedingungen nur ausserhalb der Natur gesucht werden; physisch lassen sich zwar für viele Erscheinungen Bedingungen angeben, von denen ihre Fortdauer abhängt (Zustände), zuletzt ergeben sich aber Existenzen die als an und für sich dauernd erscheinen (Substanzen), und für deren Existenz nur eine übernatürliche Ursache gesucht werden kann. Die theologische Spekulation schiebt an dieser Stelle den Gottesbegriff ein. Offenbar könnte man aber weitergehen und nach dem Realgrunde für die Existenz der Gottheit fragen; um eine völlige logische Befriedigung herbeizuführen, wurde deshalb die Gottheit als causa sui dargestellt. Nachdem einmal jedes Dasein als auf irgend ein anderes gegründet angesehen wurde, ging es denn doch nicht an, das göttliche Dasein ohne weiteres auf sich selbst zu stellen, als ursachlos zu bezeichnen: Cartesius erklärt deshalb, dass zwischen der Ursache und keiner Ursache etwas Mittleres gelegen sei: Das positive Wesen des Dinges, insofern es die Existenz nothwendig in sich begreift (Respons. IV). War von vornherein die Zeitfolge aus dem Causalbegriffe eliminirt, welche die Existenz von Ursache und Wirkung als getrennt erscheinen lässt, so wird jetzt auch noch die Zweiheit derselben aufgehoben, dasselbe Reale ist Ursache und Wirkung, der Unterschied wird nur noch im Denken gemacht, welches die Existenz als durch das

Wesen des Dinges bedingt erkennt; damit ist der Causalbegriff aber seiner ursprünglichen Bedeutung gänzlich entkleidet. Das was ursprünglich nur postulirt wurde, um den wahrgenommenen Zusammenhang zweier Erscheinungen unter einen Begriff zu bringen, ist zum Wesen der Causalität gemacht, und die ursprünglich gegebenen Charaktere derselben sind fallen gelassen worden.

Wir wenden uns jetzt dazu, die verschiedenen speciellen Formen der Causalität in den verschiedenen Sphären des Realen, und die speciellen Grundsätze kennen zu lernen, welche die Anwendungen des Begriffes bestimmen.

Wie schon erwähnt, dient in der philosophischen Gedankenentwicklung des Cartesius der Causalbegriff dazu, um den Schluss von den Vorstellungen auf die Objekte zu machen. Die Vorstellungen (Ideen) haben nämlich nach Cartesius eine doppelte Realität: formale, sofern sie Modifikationen der Seele sind, und objektive, sofern in ihnen ein realer Inhalt vorgestellt wird. Die Ursache der Ideen nach ihrem Inhalte (formaliter) genommen, kann nur die Seele (das vorstellende Subjekt) selbst sein, und für alle Ideen körperlicher Dinge soll diese Annahme genügen, da in denselben nichts enthalten sei, was nicht in gleichem oder höherem Masse die Seelensubstanz enthielte. Nur die Idee Gottes wird als eine solche dargestellt, die eine Ursache ausserhalb der Seele haben müsse, und so der Uebergang vom skeptischen Idealismus zum Realismus gewonnen. Von welcher Art die Erzeugung des Inhaltes der Ideen aus der Seelensubstanz, resp. aus äusseren Dingen an sich sein soll, wird nicht weiter erörtert, deshalb übergehen wir diese (transscendente) Form der Causalität in Kürze und gehen sofort zur Betrachtung der Wirkung zwischen körperlichen Substanzen über.

Zu dem Ende müssen wir zunächst den von Cartesius festgestellten Begriff der Materie ins Auge fassen, denn die Vorstellung, welche man sich über das Wirken derselben macht, wird jederzeit bedingt sein von derjenigen, die man über das Wesen derselben hat. Es gehört bekanntlich zu den philosophischen Verdiensten unseres Denkens, dass er an

Stelle der verworrenen Vorstellungen über die Wesensbeschaffenheit des den körperlichen Dingen zu Grunde liegenden Realen zuerst einen klaren Begriff setzte, wenn derselbe auch vom Standpunkte der empirischen Forschung voreilig sein mochte. Indem er davon ausging, dass an den Körpern alle Merkmale zufällig (bald vorhanden, bald nicht vorhanden) sind oder wenigstens in Gedanken entfernt werden können, ausser den räumlichen Bestimmungen, definirte er die Materie als die ausgedehnte Substanz mit den Grundbestimmungen der Theilbarkeit, Gestaltbarkeit und Beweglichkeit; alle besonderen Qualitäten müssen von diesen abhängen und alle Vorgänge in der Natur sich reduciren auf Bewegungen materieller Theilchen (Princip. philos. II, 26).

Die Materie ist aber nicht absolute Substanz, sondern abhängig von dem göttlichen Wesen; das Verhalten der Materie wird also auch durch dasselbe bestimmt sein (ibid. II, 36). Aus der Unveränderlichkeit Gottes ergiebt sich nun als oberste Regel neben der selbstverständlichen Constanz der Materie die Constanz des Bewegungsquantums in der Welt; aus derselben folgen weiter drei specielle Gesetze: 1) dass jedes Ding in seinem Zustande der Ruhe oder Bewegung bleibt, wenn derselbe nicht durch äussere Ursachen geändert wird, 2) dass jede Bewegung in sich betrachtet geradlinig ist, 3) die Gesetze der Bewegungsveränderung beim Stoss.

Obwohl Beweglichkeit zum Wesen der Materie gehört, so stellt sich doch jede thatsächliche Bewegung (von bestimmter Grösse) als ein Zustand dar, gegen den die Materie völlig indifferent ist, Bewegung erfordert auf Seite derselben nicht mehr Thätigkeit als die Ruhe (Princip. II, 26). Materie und Bewegung sind daher zweierlei von einander unabhängige, durch das absolute Wesen gesetzte Realitäten. Es fragt sich nun insbesondere, wie nach Gesetz 1) eine Aenderung des Bewegungszustandes eines Körpers durch eine äussere Ursache zu Stande kommen kann. Wie wir schon im vorigen Abschnitt erörtert, ergiebt sich aus den voranstehenden Prämissen in der That als einzige Möglichkeit der Zusammenstoss, d. h. das Zusammentreffen zweier in ver-

schiedener Richtung oder mit verschiedener Geschwindigkeit bewegten Massen an einem Orte. Nach dem Trägheitsgesetz (1 u. 2) hat jeder von beiden das Bestreben, in seinem Zustande zu beharren, und demgemäss eine gewisse Kraft auf der andern zu wirken, resp. der Wirkung zu widerstehen, und demgemäss erfolgt eine Uebertragung eines Theils der Bewegung von einem auf den andern; diese Uebertragung heisst auf Seiten des Bewegenden ein Thun, ein Leiden auf Seite des Bewegten (Epistolae I, 86).

Es ist für unseren Zweck überflüssig, auf die besonderen Gesetze der Mittheilung der Bewegung einzugehen, zumal dieselben längst als irrig erkannt sind; dies historische Faktum ist aber geeignet, Misstrauen auch gegen die andern Gesetze und die Begriffe, aus denen sie sich ergeben sollen, zu erwecken. Am unangreifbarsten erscheint derjenige der Materie; der Versuch, die veränderlichen äusseren Dinge auf ein qualitativ unveränderliches, überall identisches Reales zu beziehen ist seit der Zeit der Eleaten immer wiederholt worden, und schon Demokrit unternahm es bekanntlich, die Erscheinungen als bedingt durch eine Vielheit von Körperchen darzustellen, denen er (neben dem negativen Prädikate der Untheilbarkeit) nur Ausdehnung, Bewegung und Härte beilegte. Charakteristisch für Cartesius ist, dass er Untheilbarkeit und Härte aus dem Begriffe wegliess und also nur geometrisch-phoronomische Bestimmungen in denselben aufnahm. Neu ist ferner die Auffassung der Bewegung als eines der Materie unwesentlichen Zustandes, die mit der Annahme des Trägheitsgesetzes unmittelbar zusammenhängt; die Bewegung stellt sich damit als eine selbständig gesetzte Realität dar, welche zwar mit der Materie verbunden ist, aber nicht aus dem Wesen derselben entspringt und dasselbe nicht beeinflusst. Geht man von dieser Vorstellung aus, so ist das Trägheitsgesetz allerdings die nothwendige Folge, wenn man noch die Prämisse herzunimmt, dass ein einmal gegebenes Reale an sich unverändert bleibt (Unveränderlichkeit Gottes); aber thatsächlich schliesst dieselbe das Trägheitsgesetz schon ein, so dass die angebliche Ableitung zu einer blossen Tautologie

wird; denn die Betrachtung der gleichförmigen geradlinigen Bewegung als eines Zustandes und nicht als einer Veränderung (des Ortes) ist keineswegs eine selbstverständliche*). Das Princip der Constanz der Gesammtsumme aller Bewegungen in der Welt (gemessen nach den Geschwindigkeiten und der Zahl der bewegten Theilchen), welches den Cartesius wohl am meisten in der Naturphilosophie berühmt gemacht hat, mag eher als ein aus den gegebenen Begriffen spekulativ zu gewinnendes Axiom gelten; demselben entsprechend müsste jede Bewegungsänderung sich als eine Uebertragung eines Bewegungsquantums von einem Objekte an das andere auffassen lassen, und es kommt darauf an, ob die Umstände des Stosses diese Vorstellung erlauben. Auch die speciellen mathematischen Regeln des Stosses sollen aus dem Axiom der Unveränderlichkeit Gottes ableitbar sein; hier ist indes ein Zusammenhang in keiner Weise zu erkennen, und Cartesius hat sich nicht bemüht denselben nachzuweisen: unermittelt werden jene Gesetze von ihm hingestellt. Dazu kommt, dass sie grossentheils thatsächlich falsch sind, und den Principien der Galileischen Dynamik widersprechen, wie nicht anders zu erwarten ist, wenn man, wie unser Philosoph, Bewegung und Ruhe als entgegengesetzte Zustände definirt. In der That hat sich Cartesius auch in seinen sonstigen Erörterungen mechanischer Gegenstände als einen ebenso schlechten Mechaniker gezeigt, als er ein grosser Mathematiker war. Es bleibt bloss noch zu fragen, wie er sich die Stosswirkung physikalisch zu Stande kommend dachte, deren Ergebniss jene Gesetze für verschiedene Fälle mathematisch bestimmen sollen; mit andern Worten: welches Verhalten ergiebt sich aus den Begriffen der Materie und der Bewegung für den Fall des Zusammentreffens zweier bewegter Massen. Dass dieselben im allgemeinen nicht in ihrem Zustande verbleiben können, ist klar (sofern man mit Cartesius die selbständige Realität

*) Auf das Princip der Relativität der Bewegungen, welches Cartesius in umfassender Weise zur Geltung bringt, gehen wir, um Weitläufigkeiten zu vermeiden, hier nicht ein.

des Raumes und demnach die Möglichkeit der Durchdringung leugnet), was aber geschehen soll, ist weder aus dem Begriffe der Materie, noch auch nach Hinzunahme des Trägheitsgesetzes zu ersehen. Es bleiben zwei mögliche Anschauungen; entweder man denkt sich neben der Materie und den Bewegungen ihrer einzelnen Theile, zugleich die Nöthigung zu einer bestimmten gegenseitigen Beeinflussung zusammenstossender Massen, als eine selbständige Realität durch die Gottheit gesetzt, oder man nimmt diese Nöthigung als aus einer besonderen Bestimmung der Materie hervorgehend an. Zu der letzteren Ansicht neigt Cartesius hin, wenn er von einer Kraft zu widerstehen spricht; nur ist es irrig, diese Kraft auf das Trägheitsgesetz zurückführen zu wollen, dieselbe würde vielmehr eine neue Qualität der Materie sein. Die erstere Ansicht liegt der Behauptung zum Grunde, dass die Regeln des Stosses vermöge der Unveränderlichkeit Gottes gegeben sind, nur fehlt hier freilich der logische Zusammenhang; wir könnten nur auf das Grundgesetz der Constanz der Bewegungssumme zurückkommen, welches etwa als die durch das Wesen der Gottheit gesetzte und folglich zwingende Norm des Geschehens aufzufassen wäre. Natürlich bestimmt dasselbe für sich nicht auf eindeutige Weise das mechanische Geschehen, aber im übrigen erscheint es einleuchtend, dass, wenn die Bewegungssumme eine unabhängig von der Materie nur an derselben gesetzte Realität ist, und eine Veränderung der Bewegungszustände von Massen irgendwie gefordert ist, dann Verlust und Gewinn sich ausgleichen.

Betrachten wir jetzt wie es mit der Durchführung des Causalitätsgedankens im Gebiete des Seelischen steht. Wie Cartesius die Materie als das Ausgedehnte definirte, so bestimmte er bekanntlich die Seele als das Denkende; sie erscheint somit schon vermöge dieser Wesensbestimmung als aktive Substanz, während die Materie als völlig energielos, weder eines Thuns noch eines Leidens fähig dargestellt wurde. Doch ist die Seele, nach cartesianischer Psychologie, in gewissen Zuständen auch passiv und zwar beim Vorstellen (perceptio), denn hier geschieht etwas, dessen Ursache sie nicht ist; wesentlich aktiv dagegen ist sie im Wollen (volitio), obwohl auch hier immer eine sekundäre Passivität, vermöge der begleitenden Vorstellungen, vorkommt. (Passiones animae I, 17 ff.)

Die Thätigkeit des Wollens, auf welche auch die logische Beurtheilung zurückgeführt wird, ist keiner äusseren Bestimmung unterworfen, absolut frei (indifferent); „es ist zwar nur eine Indifferenz im niederen Sinne, wenn der Wille durch keine Erkenntniss des Wahren oder Guten nach der einen Seite mehr als nach der anderen getrieben wird; doch besteht dieselbe auch im höheren Sinne: in jedem Falle hat er die Fähigkeit dasselbe zu bejahen und zu verneinen, zu erstreben oder zu fliehen, in dem Grade, dass selbst, wenn der klarste Grund uns zu etwas neigt, wir zwar moraliter gesprochen kaum das Gegentheil thun können, aber absolut gesprochen es können.“ (Princip. I, 39 ff., Epist. I, 112.)

Die Indifferenz des Willens ist natürlich dahin im Augenblicke der Ausübung, „weil, was geschieht, nicht im Augenblicke des Geschehens nicht geschehen kann.“

Dieser kurze Auszug zeigt, dass die Handlungen der Seele nach cartesianischer Anschauung, der Bestimmung durch irgend welche inneren oder äusseren Ursachen nicht unterworfen, spontane sind. Das Axiom ex nihilo nihil fit findet demnach auf dieselben keine Anwendung. Indem wir auf eine Kritik dieser der scholastischen Philosophie entstammenden Anschauung für jetzt nicht eingehen, beobachten wir nur die Widersprüche, in welche dieselbe mit anderen Grundsätzen geräth. Ein solcher besteht vor allem gegenüber dem theologischen Dogma, dass von Gott alles vorausgeordnet und vorausgewusst ist, und vergeblich versucht unser Philosoph beide Sätze zu vereinigen*). Wenn man hierauf wenig Gewicht zu legen hat, da Cartesius bekanntlich nur aus äusseren Gründen an verschiedenen religiösen Dogmen festhielt, so sind ernster die Bedenken, welche bei Erwägung seiner Lehren über die Beziehungen der Seele zum Leib sich ergeben.

*) Vgl. Epist. I, 8.

Diese Beziehungen sollen darin bestehen, dass einerseits die Handlungen der Seele Bewegungen des Körpers bestimmen, und umgekehrt auch körperliche Ursachen Wirkungen in der Seele ergeben; kurz in einer gegenseitigen Causalität. Die Einwände, welche gegen diese Annahme erhoben wurden, weil Seele und Körper doch wesentlich verschiedene Substanzen wären, mithin nicht auf einander wirken könnten, wies Cartesius kurzer Hand ab, indem er vielmehr die Behauptung als eine zu beweisende erklärte, dass verschiedene Substanzen nicht auf einander wirken (Respons. V), und auf die unmittelbar gegebene unio substantialis beider hinwies (Resp. IV); der naive Mensch habe keinen Zweifel, dass die Seele den Körper bewege und der Körper die Seele; in der naturwissenschaftlichen Auffassung der Dinge dominire der Begriff des Körperlichen, in der philosophischen derjenige des Seelischen, und deshalb seien beide ausser Stande, jene Einheit zu verstehen (Epist. I, 30). Als psychische Wirkungen sind alle willkürlichen Bewegungen aufzufassen; dabei wirkt die Seele nur an einer Stelle des Gehirns, von wo alles mechanisch weiter geht; umgekehrt sind die sinnlichen und Phantasievorstellungen als physische Effekte anzusehen, als die Endglieder von Processen, welche zunächst physiologisch-mechanischer Art sind, und durch Vermittelung der Zirbeldrüse seelische Zustände (Passiones) bewirken. Die betreffenden physiologischen Erregungen der Zirbeldrüse können auch durch rein mechanische Vermittelung wieder rückwärts motorisch wirken, und Cartesius erklärt mit Geschick aus diesen Reflexwirkungen eine grössere Zahl impulsiver Handlungen (Pass. 16); aber die Passionen treten auch direkt als Motive in Beziehung zum Willenscentrum, und obwohl der Wille völlig frei, vermag er doch die Passion nicht zu beseitigen, sondern sie nur durch Herbeirufung entgegengesetzter Vorstellungen zu äquilibriren.

Wie man aus diesen Anführungen ersieht, strebt Cartesius stark auf eine physiologische Psychologie zu und die Schrift Passiones animae, obwohl inhaltlich ein Gemisch von Hypothese und psycho-physischer Beobachtung, ist deshalb gerade gegenwärtig besonders interessant.

Freilich werden durch die Ergebnisse, zu denen er hier kommt, seine metaphysischen Sätze mehrfach erschüttert. Eine Einwirkung zwischen Leib und Seele scheint dem Princip, dass die Wirkung immer in der Ursache enthalten sein müsse, nicht zu entsprechen; hauptsächlich aber wird die Indifferenz des Willens durch dieselbe in Frage gestellt. Wenn es möglich ist, eine Anzahl Vorgänge in der Seele nach mechanischen Principien zu erklären, indem man auf die körperlichen Ursachen Rücksicht nimmt, aus denen sie entspringen*), wenn ferner Thätigkeitsäusserungen sich als rein mechaniche Reflexe deduciren lassen, so erscheint die Vermuthung nahegelegt, dass dies durchweg möglich sei, und das gesammte Wollen sich als mechanische Reflexwirkung auffassen lasse; jedenfalls muss die gesammte Energie der Bewegung, welche von aussen dem Gehirncentrum zugeführt wird und hier seelische Eindrücke veranlasst, wieder in irgend einer Weise ausgegeben werden, da sie doch nicht im Gehirn vernichtet werden kann. Umgekehrt, wenn durch den freien Willen eine körperliche Thätigkeit veranlasst wird, so kann nicht Energie erzeugt werden, denn dies würde dem ersten Gesetze der Natur widersprechen, es erscheint vielmehr plausibel, dass die hier ausgegebene Energie eine nur reflektirte ist. Eine leere Ausflucht ist es, wenn Cartesius, um diese Schwierigkeit zu vermeiden, durch den Willen nur die Richtung der Bewegungen geändert werden lässt; denn dazu ist natürlich auch ein Energieaufwand erforderlich, was er bei seinen mangelhaften dynamischen Begriffen übersieht. Im Ganzen bemerkt man, wie der Gedanke des Geschehens nach einem festen Zusammenhange von Ursache und Wirkung den Begriff der spontanen Aktion zurückdrängt, so dass künstliche Erklärungen aufgestellt werden müssen, um den letzteren aufrecht zu erhalten (wie der Gedanke der Richtungsänderung der Bewegungen), resp. die Spontaneität der Seele auf das Schaffen von Vorstellungselementen eingeschränkt wird, die weiterhin in dem causalen

*) z. B. Gedächtniss (Pass. 42) und Traum (Pass. 26).

Zusammenhange sich geltend machen (so bei der Erklärung der Beherrschung der Passionen).

Fassen wir zum Schluss die Hauptpunkte unserer Darstellung und Kritik zusammen.

Was zunächst die allgemeine ontologische Fixirung des Causalbegriffes betrifft, so haben wir gesehen, dass Cartesius das Verhältniss von Ursache und Wirkung als äquivalent mit demjenigen von Grund und Folge darzustellen bestrebt ist, indem er aus dem populären Begriffe (der sich an die äussere Wahrnehmung anschliesst) alle diejenigen Elemente entfernt, welche anschaulicher Natur sind (so besonders das Zeitverhältniss) und nur den Begriff der Abhängigkeit übrig lässt. Dies ist der Standpunkt des extremen Rationalismus.

Folgen wir ihm ferner auf das Gebiet der Wirklichkeit, um zu sehen, was er hier als Ursachen, und wie er ihre Wirkungsweisen bestimmt; so haben wir zunächst den Gedanken der transscendenten Causalität, vermöge deren die Vorstellungen von äusseren Dingen abhängen; doch bleibt die Art dieses Zusammenhanges unklar, und derselbe scheint nicht ohne Weiteres nach dem allgemeinen Begriffe der Causalität auffassbar.

Innerhalb der objektiven Welt selbst haben wir uns sodann eine metaphysische Causalität zu denken, indem alles, was existirt, eine Bedingung seiner Existenz hat, mit welcher es gleichzeitig gesetzt ist. Entsprechend dem logischen Postulat, dass die Reihe der Bedingungen eines gegebenen Gedankens nothwendig eine endliche sein muss, wird auch die metaphysische Causalreihe als eine endliche vorausgesetzt und mit der causa sui abgeschlossen.

In der Kosmologie und Psychologie dient als Grundlage für die Bestimmung des Causalitätsgedankens die Fixirung der metaphysischen Begriffe der Materie und der Seele; der allgemeinen Tendenz der Metaphysik gemäss wird als Träger der betreffenden Erscheinungen ein mit bestimmten Grund-

eigenschaften ausgestattetes Reales gedacht, welches allem besonderem Sein zu Grunde liegt, und an dem sich alles Geschehen vollzieht. Dem Begriffe der Materie zufolge wird nun das Vorhandensein eines Wirkens im populären Sinne innerhalb der materiellen Welt streng genommen negirt (obwohl Cartesius sich hier schwankend zeigt); die Zustände der Bewegung, in welchen sich die Massen befinden, erscheinen zwar veränderlich, aber die Veränderungen werden aufgefasst als bedingt, nicht sowohl durch die Materie selbst, sondern vielmehr durch Gesetze, welche aus dem Wesen der metaphysischen Ursache der Welt entspringen. Es besteht also zwar ein fester Zusammenhang von Bedingungen und Folgen nach mechanischen Principien, aber dieser Zusammenhang ist nicht durch sich selbst ein fester, sondern wird es durch ein Aeusseres.

Die Seelensubstanz erscheint dagegen mit derjenigen Aktivität ausgerüstet, welche das naive Denken einer Ursache beilegt, aber die Aeusserungen dieser Aktivität werden als bedingungslose (metaphysisch freie) dargestellt. Diese Vorstellung führt jedoch zu Schwierigkeiten, sobald die Beziehungen des materiellen und physischen Geschehens und die metaphysische Bedingtheit auch der Seele in Betracht gezogen werden. Die selbständige Aktivität widerspricht der letzteren, und ihre Freiheit erscheint unvereinbar mit der festen Ordnung des äusseren Geschehens, welche durch Vermittelung des Gehirns auch in das Leben der Seele eingreift. Endlich ist es Cartesius nicht gelungen, diesen Zusammenhang des äusseren und inneren Geschehens auf einen klaren Begriff zu bringen, so dass wirklich die Ereignisse im einen Gebiete sich aus denen im anderen nach logischer Consequenz ableiten liessen.

Das Axiom, dass alles, was geschieht, eine Ursache hat, kann demnach eine unbedingte Giltigkeit nicht beanspruchen, insofern es auf die Handlungen der Seele keine Anwendung findet, deren Entstehung ausser allem Zusammenhange mit irgend welchen anderen Ereignissen gedacht wird.

An gewissen Begriffen des cartesianischen Systems fest-

haltend, suchen nun einerseits Malebranche*), andererseits Spinoza die hervorgehobenen Mängel desselben zu verbessern, und gelangen so zu neuen Gedankenentwickelungen, zu deren Betrachtung wir nunmehr übergehen.

Malebranche.

(Quelle: Recherche de la vérité, Paris 1721.)

Noch entschiedener als Cartesius betont Malebranche die Rationalität des Zusammenhangs zwischen Ursache und Wirkung, indem er geradezu die Definition aufstellt: Wahre Ursache ist eine Ursache zwischen der und ihrer Wirkung der Geist eine nothwendige Verknüpfung erkennt**), und in strenger Durchführung derselben überall da das Vorhandensein eines Causalverhältnisses leugnet, wo ein nothwendiger Zusammenhang im Denken nicht auffindbar ist. Insbesondere bekämpft er scharf die im gewöhnlichen Denken vorhandene Neigung auf Grund des Verhältnisses zeitlicher Folge Causalität anzunehmen***), und macht auf die abergläubischen Verirrungen aufmerksam, die aus einer derartigen Annahme entspringen (z. B. die Meinung, dass Ereignisse in Folge eines Kometen eingetreten sind). Er leugnet aber auch in derselben Consequenz, dass die willkürliche Bewegung unserer Vorstellungen auf der Causalität des Willens beruhe, und dass die Vorstellungen dem Inhalte nach als Wirkungen der

*) Der gewöhnlich als Begründer des Occasionalismus betrachtete Geulinx hat in dieser Schrift keine Berücksichtigung gefunden, weil seine Werke in unseren Bibliotheken kaum zu erlangen sind; übrigens halten wir auch Malebranche für den tieferen und consequenteren Vertreter des betreffenden Lehrbegriffs.

**) Lib. II, cap. 3: cause véritable est une cause entre laquelle et son effet l'esprit apperçoit une liaison nécessaire.

***) Ibid. l'on ne doit par s'imaginer que ce qui precede un effet en soit la veritable cause.

Objekte aufzufassen sind, und beseitigt damit zwei wesentliche Sätze der cartesianischen Metaphysik. Fast alle, sagt er hierüber, schliessen, da ihnen die Ideen der Gegenstände gegenwärtig sind, wenn sie es wünschen, und ihnen dies täglich öfter vorkommt, dass der Wille, welcher die Entstehung oder vielmehr die Gegenwart der Ideen begleitet, ihre wahre Ursache ist, weil sie nichts im selben Augenblicke bemerken, worin sie dieselbe suchen könnten; aus demselben Grunde schliessen einige, dass die äusseren Objekte Bilder entsenden, die ihnen gleichen, denn da es nicht möglich ist, die Objekte an sich zu sehen, sondern nur vermittelst ihrer Ideen, so meinen sie, dass das Objekt die Idee hervorbringt u. s. w.

Mit diesen Anschauungen tritt er zu dem unphilosophischen Denken in einen so scharfen Gegensatz, dass nothwendig irgend ein Begriff zur Vermittelung gefunden werden musste. Dies ist derjenige der natürlichen, sekundären oder Gelegenheits-Ursache (cause naturelle, secondaire ou occasionelle). Es ist sicher, so gesteht Malebranche selbst zu, dass die Ideen dem Geiste gegenwärtig sind, sobald er will, aber was folgt daraus? Es folgt nur, dass „nach der Ordnung der Natur der Wille gewöhnlich nothwendig ist, damit man diese Ideen hat, aber nicht, dass der Wille die wahre und ursprüngliche Ursache ist, welche sie dem Geiste gegenwärtig macht, und noch weniger, dass der Wille sie von nichts hervorbringt." Der Thatsache nun der regelmässigen Verbindung zweier Erscheinungen, wie Wille und Idee, sucht er zu entsprechen, indem er der vermeintlichen Ursache die Bezeichung Gelegenheits-Ursache giebt.

Untersuchen wir jetzt zuerst, welches das Gebiet der reellen, welches dasjenige der nur sekundären Ursachen nach der Metaphysik des Malebranche ist, und wie die letzteren sich näher qualificiren.

Zunächst fällt die transscendente Causalität des Cartesius, wie schon angedeutet, ganz hinweg. Die Ideen, die wir haben, sind weder durch Objekte noch auch durch die Seele geschaffen, welche dazu ausser Stande ist, vielmehr müssen dieselben als direkt von dem absoluten Wesen hervorgebracht

angesehen werden, welches die Bilder aller Dinge umfasst (lib. III, 2, cap. 4 ff.). Dagegen bleibt der Gedanke der metaphysischen Abhängigkeit aller Wesen von dem Absoluten (der Gottheit) bestehen, ja er gewinnt eine noch weit höhere Bedeutung, insofern, wie wir sehen werden, alle Causalität auf diese reduzirt wird. Gott ist die Ursache aller Dinge, alles Reale in Körper- und Geisterwelt ist nur durch ihn und besteht durch ihn; zwischen dem Willen Gottes, als eines unendlichen Wesens und der Existenz der endlichen Dinge lässt sich ein nothwendiger Zusammenhang erkennen, daher haben wir hier wahre Causalität (III, sect. 2, cap. 5). Alle Dinge sind in Gott, er umfasst die ganze Welt, aber in einer spirituellen, nicht näher zu bestimmenden Weise. Von einer Selbständigkeit und eigenen Thätigkeit kann nach diesen Voraussetzungen weder bei den körperlichen noch bei den geistigen Naturwesen die Rede sein; alles, was an ihnen geschieht, ist unmittelbar auf ihre metaphysische Ursache zu beziehen; dieser Gedanke wird zum obersten Princip der Kosmologie und Psychologie.

Wenn dem Cartesius der Versuch, die materiellen Wirkungen lediglich auf Grund des Trägheitsbegriffes zu erklären, nicht gelang, so führt Malebranche das Princip der Passivität der Materie mit bewundernswerther Consequenz aus. Er stellt sich dabei auf den Standpunkt der mechanistischen Hypothese, opponirt nun aber ebensowohl gegen die Vorstellung, dass in den Körpern die bewegende Kraft liege, wie gegen diejenige, dass der eine dem andern etwas von seiner Bewegung mittheile (lib. VI, 2, 3), „die bewegende Kraft der Körper könne vielmehr nur der Wille dessen sein, der sie erhält“ *), für welchen das Zusammentreffen nur die Gelegenheit darstellt, seinen Beschluss auszuführen. „Welche Anstrengung, so führt Malebranche diesen Gegenstand weiter aus, ich auch mache sie zu begreifen (die Kraft), ich kann keine Idee in mir finden, welche mir vorstellte, was eine den Kreaturen

*) La force mouvante des corps ne peut être que la volonté de celui qui les conserve.

beigelegte Kraft oder Macht sein könnte; wenn ich eine Kugel sehe, die eine andere anstösst, so scheinen die Augen zu sehen, dass sie die wahre Ursache der Bewegung ist, welche sie ihr giebt; frage ich aber meine Vernunft, so sehe ich deutlich ein, dass die Körper, welche sich nicht selbst bewegen können, keine Kraft mittheilen können, welche sie nicht haben“ (Eclaircissement 15, p. 358). Schon die verschiedenen Arten, heisst es an anderer Stelle, wie man sich die Wirksamkeit der Körper denkt, beweisen, dass die Menschen hier von Etwas sprechen, das sie nicht kennen. Die Idee der Wirkungskraft stellt etwas Göttliches dar, denn die Idee einer höchsten Macht ist die Idee der höchsten Gottheit und die Idee einer untergeordneten Macht also die einer untergeordneten Gottheit; legt man den Körpern also substanzielle Fähigkeiten u. dgl. zu, so vergöttert man die Natur (lib. VI, 2, cap. 3).

Man fragt sich nun natürlich, woher denn die Regelmässigkeit der Verbindung einer Bewegungsmittheilung mit dem Zusammenstoss zweier Massen komme. Malebranche antwortet hierauf, dass Gott, indem er die Dinge und ihre Bewegungen wollte, zugleich gewisse Gesetze gewollt hat, nach denen die letzteren beim Zusammentreffen sich mittheilen (ibid. p. 113); an einigen Stellen scheint er indes einen besonderen göttlichen Willensakt für jeden besonderen Fall zu supponiren, wenigstens lässt sich die Zulassung der Wunder (Eclairciss. 15, preuve 5) und die Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Wirkungen nur unter dieser Voraussetzung rechtfertigen. (Natürlich werden alle die genannt, welche aus den von Gott festgesetzten allgemeinen Gesetzen hervorgehen, übernatürliche, die nicht von diesen abhängenden.) Nun soll zwar Gott meist nach den allgemeinen Gesetzen handeln, seine Willensakte nicht ohne Grund vervielfältigen, aber es wird doch erklärt, dass er absolut alles thun kann, was ihm gefällt, womit die Möglichkeit einer Abweichung von den allgemeinen Gesetzen zugestanden zu werden scheint.

Den Begriff der Seele sucht Malebranche möglichst nach Analogie desjenigen der Materie zu gestalten; der Aus-

dehnung der letzteren entspricht bei der Seele das Verstehen (entendement) der Bewegung, das Wollen, welches eine der Seele von Gott ursprünglich eingepflanzte, geradlinig auf das Gute gerichtete Energie darstellt, also weder dem Grade noch der Richtung nach von der Selbstbestimmung derselben abhängt (lib. I, 1, 1). Ist nun das Wollen im allgemeinen seiner Natur nach auf das Gute gerichtet, so hängen doch die einzelnen Willensbestimmungen noch davon ab, welches Objekt der Verstand als ein Gut auffasst; denn „der Wille ist eine blinde Macht, welche sich nur auf die Dinge beziehen kann, die der Verstand ihr vorhält“ (ibid.).

So ergiebt sich die Vorstellung der durchgehenden Bestimmung des Willens nach Motiven, und es fragt sich weiter, wer die in jedem Falle zur Geltung kommenden Motive bestimmt. Hier hat im gewissen Sinne nach Malebranche die Seele freie Wahl, „wir können an beliebige Dinge denken“ (Eclairc. I), ohne dass sie indes eine eigentliche Aktivität besitzt. Denn wenn wir auch im Selbstbewusstsein gewiss sind, dass in dem Augenblicke die Idee eines Dinges sich unserem Geiste darstellt, wo wir daran denken wollen, und wir selbst eine Anstrengung dabei empfinden, so erkennen wir doch nicht, dass unsere Anstrengung die Idee hervorbringt (Eclairc. 15, p. 386). Man kann nur sagen, dass die Seele, welche mit Aufmerksamkeit ein Objekt betrachten will, sich ihm nähert durch ihren Wunsch; dieser Wunsch ist aber nur ein „natürliches Gebet“, welches immer erhört wird, und demgemäss das absolute Wesen die betreffende Idee unserem Geiste zu Theil werden lässt (ibid.)*).

Die Lehre vom Wollen begreift in sich auch die Frage nach dem Zusammenhang zwischen dem Willen und der (körperlichen) Handlung. Es ist selbstverständlich nach dem Vorigen, dass auch hier jede eigentliche Causalität von Malebranche geleugnet wird*). Wenn Cartesius von einer unio substantialis zwischen Geist und Körper sprach, so weist unser Philosoph nach, dass dies eine Tautologie ist, indem unter jener Einheit nichts Anderes gedacht werden könne als das, was erklärt werden soll; er behauptet statt dessen, dass auch hier der beständig wirksame Wille Gottes es ist, der die Verbindung der seelischen und materiellen Vorgänge schafft.

*) Vergl. auch Eclairc. 1: nous ne pouvons rien que par la puissance que nous recevons de notre union avec celui qui fait tout en nous.

In einem sehr weiten Umfange lässt Malebranche übrigens psychische und physische Phänomene zusammenhängen. Die gesammte niedere Vorstellungsthätigkeit (Wahrnehmung und Imagination) betrachtet er als verbunden mit physiologischen Processen und selbst das reine Denken gilt wenigstens als begleitet von Erregungen im Gehirn, welche durch Beimischung imaginativer Elemente die Verstandeserkenntniss bald lebhafter bald dunkler machen**). Von besonderem Interesse ist für uns die Untersuchung, welchen Einfluss (natürlich nur im Sinne von Gelegenheits-Ursachen) die physiologischen Erregungen auf das Wollen haben. Es ist sofort klar, dass dieselben, soweit sie Wahrnehmungs- oder Phantasievorstellungen mit sich führen, Motive für das Wollen bedingen; und insofern auch die intellektuellen Ideen stets mit sinnlichen Bestandtheilen gemischt sind, ergiebt sich, dass der Trieb des menschlichen Willens durchweg Hand in Hand geht mit „Bewegungen des Blutes und der Lebensgeister“, dass er sinnlicher, leidenschaftlicher Natur ist***). Es giebt demnach eine grosse Menge von Handlungen, die aus einer Bestimmung des Willens durch sinnliche Motive hervorgehen und demnach rein nach psycho-physischen Naturgesetzen zu erklären sind, ohne dass dabei das Moment der freien Wahl in Betracht käme; denn wenngleich nach dem Früheren die Seele die Macht hat, die Aufmerksamkeit auf dies oder jenes

*) Eclairc. 15, p. 380.

**) Vgl. lib. V. 1, p. 409.

***) Vgl. lib. V. 1, p. 402: mais la volonté comme volonté d'un homme dépend essentiellement du corps, car ce n'est qu'à cause des mouvemens du sang où plutôt des esprits animaux qu'elle se sent agitée de toutes les émotions sensibles.

Objekt zu richten, so erscheint doch der Verlauf der Vorstellungen andererseits auch von den physiologischen Vorgängen bedingt. Unter dem Drucke dieser Anschauung spricht denn auch Malebranche nur noch von der freien Beurtheilung der Motive, nicht mehr von ihrer Wahl*); und selbst der Werth dieser freien Beurtheilung wird sehr in Frage gestellt, wenn anerkannt wird, dass die Leidenschaften die Imagination verfälschen, so dass sie der Vernunft die Dinge nicht darstellt, wie sie sind, sondern wie sie sich zur sinnlichen Tendenz des Willens verhalten (ibid. p. 600), so dass in diesem Zusammenhange alle Vorgänge des Willens sich zuletzt als rein mechanische, nach festen physiologischen und psycho-physischen Gesetzen erfolgende darstellen; eine Auffassung, die übrigens eine selbstverständliche Folge des von Malebranche an einigen Stellen ausgesprochenen Grundsatzes eines völligen Parallelismus der physischen und psychischen Bewegungen sein würde**).

Werfen wir jetzt einen kritischen Ueberblick über die entwickelten Anschauungen des Malebranche, so können wir zwei Gedanken als die obersten Grundlagen derselben bezeichnen. Einmal macht Malebranche mit der Vorstellung der Bedingtheit aller endlichen Substanzen, ihrer metaphysischen Abhängigkeit von einer absoluten Substanz strengen Ernst, indem er derselben auch den Begriff der Seele anpasst. Das Wollen, welches Cartesius als Aeusserung einer Aktivität der Seele ansah, versucht Malebranche in geistvoller Weise ähnlich wie die Bewegung der Materie als eine der passiven Seelensubstanz mitgetheilte Energie aufzufassen, über welche dieselbe so wenig Macht hat, wie eine Masse über ihre Bewegung, eine Auffassung, die in mancher Beziehung an die Metaphysik Schopenhauer's erinnert. Die nothwendige Folge des Princips der Unselbständigkeit der endlichen Substanzen ist die Leugnung aller Causalität zwischen denselben. Zu demselben Ergebniss führt aber auch der consequent durchgeführte allgemeine rationalistische Grundsatz, dass die Wirkung jedesmal als logische Folge der Ursache begreiflich sein muss: Malebranche zeigt aber, dass diese Begreiflichkeit bei keiner physischen, psychischen und psychophysischen Wirkung vorhanden ist, ein Nachweis, auf welchen auch an und für sich Gewicht zu legen ist. Das philosophische Denken emancipirt sich hier zum erstenmal von dem Zwange der populären Anschauungen und scheidet energisch zwischen dem logisch zu Rechtfertigenden und dem Gewohnten, zwischen der blossen Verbindung zweier Erscheinungen und ihrer causalen Verknüpfung, ein Unterschied, der, wie Malebranche richtig bemerkt, schon zu machen ist, wenn man richtig aus der Erfahrung schliessen will; in dieser Beziehung kann Malebranche geradezu als Vorläufer des Hume angesehen werden. Cartesius kam, wie wir gesehen haben, nicht recht zur Klarheit darüber, worauf eigentlich der Zusammenhang der mechanischen Ursachen mit ihren Wirkungen beruhe, Malebranche zeigt, dass eine nothwendige Verknüpfung überhaupt nicht gegeben ist; ebenso markirt er scharf, dass die psycho-physischen Wirkungen nicht aus einer vermeintlichen Einheit von Leib und Seele abgeleitet werden können, sondern vielmehr umgekehrt diese Einheit nur in der Thatsache scheinbarer Wechselwirkung besteht. Als Denker hervorragenden Ranges zeigt sich unser Philosoph nun weiter darin, dass er es bei der Negation nicht bewenden lässt, sondern eine Erklärung für diejenigen thatsächlichen Zusammenhänge sucht, die das gemeine Denken als causale betrachtet. Hier wird nun der Gedanke von der Abhängigkeit alles Endlichen zum fruchtbaren Princip, indem er Veranlassung giebt zu der metaphysischen Hypothese, dass in der absoluten Substanz (C) der Grund der Verbindung einer Erscheinung (A) mit einer andern (B) liegt, die unter einander nicht zusammenhängen, so dass also damit, dass aus C die Existenz von A folgt, jedesmal auch die von B nothwendig gegeben ist. Dies ist möglichst abstrakt ausgedrückt der Inhalt des sogenannten „Systems des Occasionalismus“.

Es kommen also bei dem Occasionalismus drei Relationen

*) Lib. V. 2. p. 461.
**) Vgl. lib. II. 1, 1 u. II. 5, 1.

zwischen je zwei Gliedern in Betracht, erstens zwischen A und C, zweitens zwischen B und C und drittens zwischen Ca und Cb, d. h. C sofern es A und sofern es B bestimmt. Die erste und zweite Relation sind sachlich identisch und werden von Malebranche als causale betrachtet: Das absolute Wesen wirkt alles Reale, sei es nun dauernd oder vorübergehend. Die dritte, welche hauptsächlich den Zusammenhang von A und B erklärt, das metaphysische Correlat desselben darstellt, ist eigener Art und bezieht sich auf den Zusammenhang der Handlungen der absoluten Substanz untereinander: im Willen der Gottheit soll es liegen, dass jedesmal, wenn sie A will, sie auch B will. Die Kritik dieser Gedanken noch aufschiebend, erwägen wir vorläufig, wie sich vom Standpunkte des Occasionalismus die Ansicht der Natur gestaltet.

Es ist sofort klar, dass durch denselben die gewöhnliche Auffassung der Dinge materiell in Nichts geändert wird; auch bleibt Alles an seiner Stelle und in seinem Zusammenhange, nur dass dieser letztere anders interpretirt wird, als es das gemeine Bewusstsein thut. Nicht wirkliche Ursachen sieht und sucht der Occasionalist in der Natur, sondern nur occasionelle, d. h. keinen inneren, sachlichen Zusammenhang der Dinge, sondern nur eine äussere, durch den Willen Gottes gesetzte Verbindung derselben. Die Regeln dieser Verbindung erscheinen ihm daher als willkürlich, da das Vorhandensein sachlicher Gründe dafür, dass A vielmehr mit B als mit D, E u. s. w. verbunden ist, eben geleugnet wird. Damit wird der Naturwissenschaft natürlich der rationelle Charakter abgesprochen, den Cartesius ihr aufzuprägen sich bemühte; statt auf logische Entwickelungen wird sie auf Thatsachen hingewiesen, den einzigen Massstab für das Mögliche hat sie in der Erfahrung zu sehen und kann nie unabhängig von dieser urtheilen, welche Zusammenhänge in der Natur bestehen, welche etwa nicht. So erwächst aus einer rationalistischen Metaphysik in seltsamer Weise eine rein empiristische Naturlehre; das beachtenswertheste an der letzteren aber ist, dass sie den Gedanken einer festen Naturordnung unabhängig von der Annahme eines reellen Wirkens der

Dinge durchzuführen sucht, an welche derselbe sich in der Regel anschliesst. Liegen den Dingen wirksame Substanzen von unveränderlichem Wesen zu Grunde, so versteht sich, dass auch die Wirkungsweisen derselben feste sind, und demnach alle Veränderungen nach bestimmten Regeln erfolgen; die Voraussetzung einer Gesetzlichkeit, welche für sich in der Welt besteht, nicht im Wesen der Objekte selbst ihren Grund hat, ist etwas ganz Neues, wovon sich weder in der exakten Wissenschaft jener Zeit noch in dem Empirismus eines Baco eine Spur findet; und erst in der neuesten Naturwissenschaft ist dieser Gedanke in umfassender Weise zur Geltung gebracht worden. Das Programm, welches der Positivismus eines Comte derselben macht, ist in seinem allgemeinen Charakter identisch mit demjenigen, welches Malebranche ihr aufstellt. Für den Occasionalisten ist aber ein Naturgesetz, wenn auch für die Specialwissenschaft das letzte Princip, doch nichts schlechthin Selbständiges; er sieht ein, dass, wenn dasselbe keine aus dem Wesen der Sache hervorgehende Norm sein soll, dann nach einer andern Quelle zu suchen ist, aus deren Wesen zugleich sich ergeben muss, ob jene Gesetze eine absolute, unverbrüchliche, oder nur eine bedingte Geltung haben; er verweist somit die empirische Wissenschaft in letzter Linie doch auf metaphysische Principien, was der Positivismus bekanntlich nicht thut.

Es soll, wie wir sahen, allem endlichen Sein eine absolute Substanz (C) als Ursache zu Grunde liegen, und zwar, ein persönlicher Wille, welcher jenes Sein setzt. Die Frage ist also, ob ein nothwendiger Zusammenhang zwischen der Ursache und dem, was sie wirkt, hier vorhanden ist. Dieselbe muss allerdings bejaht werden, sofern der göttliche Wille als ein schöpferischer angesehen wird; dies letztere Prädikat ist aber, bei Lichte besehen, doch nur ein Postulat, mit welchem das gefordert wird, was man erklären will; nur ein vom theologischen Dogma beeinflusster Denker kann sich der Illusion hingeben, dass die schöpferische Macht des göttlichen Willens eine begreifliche Bestimmung sei, begreiflicher als die relative Macht des menschlichen Willens. Das Be-

wusstsein hiervon ist es denn offenbar auch, welches bei unserem Philosophen das Streben veranlasst, die Abhängigkeit der gesammten Wirklichkeit von dem absoluten Wesen unter einen andern Begriff als den der Causalität zu bringen; wenn der Ausdruck, dass Gott in uns und in allen Dingen handelt, wörtlich zu verstehen, so ist damit die Inhärenz der Dinge in Gott ausgesprochen, eine Vorstellung, die Spinoza konsequent ausgebildet hat.

Welche Sicherheit ist nun weiter bei der Annahme, dass jede einzelne Erscheinung direkt aus dem göttlichen Willen entspringt, gegeben, dass der Lauf der Natur ein regelmässiger sein werde? Um diese Sicherheit zu begründen, beruft sich Malebranche auf ein neues Prädikat des absoluten Wesens, die Gleichförmigkeit seines Wollens, auf Grund derer man erwarten könne, dass die einmal beliebte Ordnung der Verbindung seiner einzelnen Handlungen immer festgehalten werde. Der angegebene Grund dieser Erwartung ist aber, wie man sieht, abermals nur ein Postulat; weshalb soll der göttliche Wille nicht im beliebigen Chaos die Erscheinungen erzeugen, oder wenn man demselben bestimmte Zwecke unterlegen will, involvirt der Begriff des Zweckes denn die Bedingung, dass die einzelnen zur Erfüllung nöthigen Handlungen eine Regelmässigkeit zeigen? Offenbar nicht; und demnach lassen sich die Naturgesetze höchstens als Gewohnheiten des absoluten Wesen definiren, deren Bestehen wir aus der Erfahrung ersehen, von denen wir aber nicht behaupten können, ob sie ausnahmslos und ewig so bestehen werden. In der That räumt Malebranche, wenngleich nur aus Nachsicht für das religiöse Dogma, die Möglichkeit wunderbarer, d. h. von der gewöhnlichen Regel abweichender Ereignisse ein, und seine Voraussetzungen lassen allerdings dieselbe vollkommen zu. Sollte den Naturgesetzen unverbrüchliche Giltigkeit gesichert sein, so müsste aus dem Begriffe der absoluten Substanz, wie man sieht, das persönliche Moment eliminirt werden, und die Aktionen derselben müssten als aus ihrem Wesen mit Nothwendigkeit entspringende angesehen werden. Auch in dieser Richtung ist Spinoza weiter gegangen

als Malebranche, indem er an Stelle eines persönlichen Gottes ein unpersönliches Urwesen setzte. Der grösste logische Defekt, den die Metaphysik unseres Philosophen zeigt, liegt indes in der spekulativen Psychologie, denn hier geräth sie in Widerspruch mit der Grundannahme der Bedingtheit und folgeweise Unselbständigkeit des Endlichen. Ein wesentlicher Fortschritt des Malebranche gegenüber dem Cartesius ist zwar gegeben in der Auffassung des Willens als einer durch Gott der Seele eingepflanzten Neigung von bestimmter allgemeiner Richtung und Stärke, die das Subjekt in keiner von beiden Beziehungen modificiren kann, (so wenig wie die Masse ihre Bewegung), statt der cartesianischen Ansicht, dass das Wollen eine Aktion der Seele sei; ein Fortschritt liegt ferner in der Annahme, dass die specielle Handlung, zu welcher jene Neigung führt, bestimmt wird durch eine specielle Vorstellung, das Motiv, statt der absoluten Spontaneität der Handlungen. Aber dieselbe absolut freie Wahl, welche Cartesius der Seele unmittelbar in Bezug auf die Handlung zuschrieb, legt ihr Malebranche bei in Bezug auf die Lenkung der Aufmerksamkeit auf diese oder jene Vorstellung, die so zum bestimmenden Motiv wird; er sucht also in etwas veränderter Weise doch den Gedanken der indifferenten Freiheit festzuhalten, der zu den wesentlichen Voraussetzungen der theologischen Ethik gehört. Doch ist Malebranche ein zu scharfsinniger Denker, um zu übersehen, dass er also doch den Grundvoraussetzungen zuwider der Seele eine Macht (Causalität), wenn auch nur über die Vorstellungen zuerkennen müsste, und ist deshalb bemüht, auch hier das absolute Wesen als das eigentlich Wirkende darzustellen; die Seele soll nur Vorstellungen herbeiwünschen, Gott aber soll den Wunsch erfüllen. Man erkennt leicht, dass eine absolut passive Seele auch nicht einmal einen Wunsch erzeugen kann, und dass, selbst wenn sie dies könnte, sie ausserdem noch die Fähigkeit haben müsste, durch ihren Wunsch (Gebet) Gott zur Erfüllung irgendwie zu veranlassen. Jedoch vergisst Malebranche selbst in seiner Theorie der Leidenschaften diesen künstlich zurechtgemachten Freiheitsbegriff und kommt wider

Willen zu einer rein mechanischen Auffassung auch des psychischen Geschehens, d. h. zu der Ansicht, dass sowohl der Lauf der Vorstellungen als die Handlungen der Seele nach festen Gesetzen durch (occasionelle) Ursachen bestimmt sind, und nirgends ein Raum für unbestimmte Willkür bleibt. Auch hier muss Spinoza im voraus als Derjenige genannt werden, welcher den letzteren Begriff gänzlich eliminirte und versuchte den Begriff der moralischen Freiheit so zu bestimmen, dass er verträglich wurde mit der Annahme einer völligen metaphysischen Determinirtheit.

Spinoza.

(Opera Posthuma 1677.)

Spinoza bildet den Abschluss der cartesianischen Schule; bei ihm gelangen die verschiedenen Begriffsansätze, die in derselben hervortreten, zu einer vollen, consequenten Entwickelung; die Schule erreicht ihre Vollendung, und damit ist ihr Leben abgeschlossen, die Spekulation setzt nunmehr an anderen Punkten des natürlichen Begriffssystems ein. Manche Ideen des Cartesianismus treten allerdings auch später wieder hervor, so diejenige von der absoluten (metaphysischen) Freiheit des Willens, aber innerhalb eines neuen Begriffszusammenhanges. Dieser abschliessende Charakter des Spinozismus zeigt sich vor allem auch in der Bestimmung des Begriffes der Causalität.

Wir haben gesehen, dass mit dem immer stärkeren Hervortreten des Begriffes der metaphysischen Causalität Hand in Hand geht die immer stärkere Betonung des logischen Momentes im Causalbegriffe und die Ignorirung des anschaulichen; diese rationalistische Auffassung des Begriffes erreicht in der Metaphysik Spinoza's, die überhaupt das musterhafteste Produkt der rationalistischen Denkweise darstellt, ihr Extrem.

Uebrigens erscheint diese Denkweise durch die Grundvoraussetzungen jener Metaphysik selbst gerechtfertigt. Dieselbe hebt bekanntlich den Gedanken der (relativen) Substanzialität der Körper und der Seelen nach Massgabe des in der Einleitung erwähnten Axioms auf und erklärt das Körperliche und Seelische einfach als Attribute der einen, absoluten Substanz. Wie auch sich Spinoza das Verhältniss dieser Attribute zu einander und die Art ihrer Zusammengehörigkeit zu einem einheitlichen Wesen denken mochte*), so folgerte er jedenfalls aus der letzteren den bekannten Satz, dass „die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe ist, wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge“ (Eth. II, prop. 7); in anderen Worten gesagt: „Die Macht Gottes zu denken ist gleich seiner thatsächlichen Macht zu handeln, d. h. was auch immer aus der unendlichen Natur Gottes formaliter (objektiv) folgt, das Alles folgt in Gott aus der Idee Gottes in derselben Ordnung und derselben Verknüpfung objektiv (logisch)“; für ein umfassendes (ideales) Denken ist also jeder reale Zusammenhang gleichbedeutend mit logischer Folge, aus dem vollkommenen Begriffe des Absoluten lässt sich das folgern, was realiter aus dem Absoluten erfolgt. Man könnte noch Bedenken haben, ob das, was Spinoza vom göttlichen Denken sagt, ohne Weiteres auch auf das menschliche übertragbar sei. Nun kann aber das göttliche Denken doch gar nichts anderes bedeuten als das System der objektivgiltigen logischen Verhältnisse, und diese erfasst auch das menschliche Denken in seiner Vollendung; thatsächlich lehrt auch Spinoza, dass im letzteren das göttliche Denken, wenn auch nur partiell zum Ausdruck kommt, sofern wir adäquate Ideen, d. h. vollkommene Begriffe der Dinge haben**).

Unter den angeführten Voraussetzungen ist das von

*) Bekanntlich ist hierüber viel discutirt worden, vor Allem von Fischer und Erdmann.

**) Belehrend über diesen Gegenstand ist die Stelle in De intellect. emend. p. 515: requiritur ut inquiramus, an datur quoddam ens et simul quale, quod sit omnium rerum causa, ut ejus essentia objectiva sit etiam causa omnium nostrarum idearum . . .

Spinoza sogenannte Axiom zu verstehen: Aus einer gegebenen bestimmten Ursache folgt nothwendig die Wirkung und hingegen, wenn keine bestimmte Ursache gegeben ist, ist es unmöglich, dass die Wirkung folge (Eth. I, ax. 3). Wir sagen das sogenannte Axiom, weil dasselbe faktisch nur eine Definition ist für Ursache und Wirkung, und zwar bestimmt es die Wirkung als dasjenige, was mit einem Anderen (der Ursache) nothwendig gesetzt und aufgehoben ist; natürlich wird man dies sowohl formaliter (in Bezug auf das Sein) als auch objective (in Bezug auf den idealen Zusammenhang) verstehen können.

Speciell die logische Seite des Causalzusammenhanges hebt das vierte Axiom hervor: „Die Erkenntniss der Wirkung hängt von der Erkenntniss der Ursache ab und schliesst diese in sich". Dasselbe giebt demnach das Kriterium der im Vorigen definirten Causalität an; daran und nur daran erkennen wir dieselbe, dass die Wirkung sich als Folge der Ursache begreifen lässt. Dem widerspricht nicht die anderwärts aufgestellte Regel*), dass die Erkenntniss der Dinge den wirkenden Ursachen zu folgen hat, oder dass die Verknüpfung des Intellekts die Verknüpfung der Natur darstellen muss; die Verknüpfung der Natur ist logischer Zusammenhang, aber er liegt zunächst ausserhalb des individuellen Denkens, welches sich denselben erst anzueignen hat.

Die Identität der realen Folge mit der logischen sagt am kürzesten die Gleichung aus, dass die Macht eines Dinges (potentia) einerlei ist mit seinem Wesen (essentia) (Eth. I, prop. 3, 4). Dass die Wirkungsfähigkeiten eines Dinges (seine Kräfte) als Eigenschaften gedacht werden, die mit allen übrigen zur Einheit seines Wesens gehören, ist schon dem naiven Bewusstsein eigenthümlich; dass aber das Wesen, als der Inbegriff dessen, was zum Dinge gehört (Eth. II, def. 2), zugleich Macht oder Kraft repräsentire, und nicht die Kräfte nur einzelne Wesensbestimmungen darstellen, ist ein neuer Gedanke des Spinoza, der allerdings in seinem vollen Sinne

*) Epist. 15 De intellect emendat. p. 498.

genommen noch erheblich über das hier in Betracht kommende Ziel hinausschiesst, denn er ergiebt die Consequenz, dass nicht nur da, wo wir ein reales Abhängigkeitsverhältniss haben, die Glieder auch logisch verknüpft sein müssen, sondern dass auch umgekehrt alle Bestimmungen, die logisch aus dem Begriffe der Sache folgen, als Wirkungen derselben anzusehen sind. Diese Vorstellungsweise wird verständlich bei Berücksichtigung des Charakters der mathematischen, speciell der geometrischen Zusammenhänge.

Die Mathematik hat in der That nicht nur in methodischer Hinsicht, sondern auch materiell die Spekulation des Cartesius und seiner Nachfolger wesentlich beeinflusst; sie ist die Mutter des die letztern beherrschenden Rationalismus. Die Geometrie geht überall von erschöpfenden Begriffen ihrer Gegenstände aus und ist in der Lage, alle besonderen Verhältnisse derselben aus diesen Begriffen logisch zu deduciren; dasselbe erstrebt der Rationalismus in Bezug auf die Erkenntniss der wirklichen Objekte*). Nun betrachtet Spinoza (und das kann man ihm, wenn man will, als Fehler anrechnen) die Art, wie die Eigenschaften einer Figur von ihrer Definition abhängen, als Causalität; er hat dabei die sogenannten genetischen Definitionen im Auge (z. B. Kreis ist die Linie, welche durch Drehung einer Strecke um ihren Endpunkt entsteht), die er als definitio per causam proximam erklärt; demnach ist dann die Figur mit allen besonderen Eigenschaften die Wirkung der in der Definition angegebenen Ursache. Da hier in der That die Definition eine Handlung einbegreift, so ist es erklärlich, dass unser Philosoph nach Analogie dieses Falles die Dependenz der Eigenschaften vom Wesen durchgehends als Causalität bestimmte und so den Unterschied der blossen anschaulich-logischen Folge und des Causalzusammenhangs principiell vermischte. Dieselben Motive liegen wohl der gleichen Vermischung in dem Begriff der causa sui zu Grunde.

*) Vgl. Cogit. metaphys. II. c. 9 namsi homines clare totum ordinem naturae intelligerent, omnia aeque necessaria reperirent, ac omnia illa quae in mathesi tractantur.

Wie Grund und Folge in der Geometrie nicht getrennte Dinge sind, sondern in der Einheit der Figur zusammenhängen, so erscheint es zulässig, dass ein und dasselbe Ding in einer Hinsicht Ursache, in der anderen Wirkung sei.

Wenn Spinoza ganz wie Malebranche das absolute Wesen als die Ursache der endlichen Dinge und zwar sowohl in Bezug auf ihr Sein (existentia) als auch in Bezug auf ihr Wesen (essentia) bezeichnet, und doch gleichzeitig die endlichen Dinge nur als modi der absoluten Substanz, also als ganz in ihr enthalten angesehen wissen will, so ist dies auch nur auf Grund der zuletzt entwickelten Anschauung zu verstehen, also in dem Sinne, dass aus dem Begriffe des absoluten Wesens das Sein und Wesen der endlichen Dinge in der Weise folgt, wie die mannigfaltigen Bestimmungen einer Figur aus ihrem Begriffe. Daher auch Gott „die immanente nicht aber transiente Ursache“ der Dinge genannt wird (Eth. I, prop. 18)*). Ebendeshalb fällt bei Spinoza auch der Begriff des göttlichen Wollens, der in erster Linie die reale Getrenntheit des Wollenden und des Gewollten voraussetzt, hinweg; die Causalität Gottes liegt in seinem Wesen (daher der Ausdruck: dei potentia sive infinita natura); wie aus dem Wesen des Dreiecks, so erläutert der Philosoph selbst die Sache, alle Eigenschaften desselben folgen, so entspringen die Wirkungen Gottes aus der unendlichen Natur desselben (Eth. I, prop. 17 schol.).

Damit ist der metaphysische Standpunkt des Pantheismus gegeben, der sich vom Cartesianismus und Occasionalismus eben dadurch unterscheidet, dass er die inconsequente Annahme einer realen Sonderung des absoluten Wesens von dem endlichen und die Vorstellung eines willkürlichen Wirkens desselben beseitigt. Zwar haben Cartesius und Malebranche nicht genauer erklärt, wie das Wollen

*) Vgl. auch Eth. I. appendix: explicui quod omnia in deo sint et ab eo ita pendeant ut sine eo nec esse nec concipi possint.

Gottes zu denken sein soll; beide schreiben ihm aber eine gewisse Gleichförmigkeit zu, aus der der erstere die ewigen Wahrheiten, der letztere die Naturgesetze ableitet, dabei steht jedoch der Gedanke im Hintergrunde, dass die Entschliessungen Gottes auch andere hätten sein können; ob endlich Gott nur einmal gewollt hat, oder fortwährend will, bleibt unklar. Nach den Principien des Spinozismus ist alles, was durch Gott gewirkt wird, nothwendig so und nicht anders, denn was aus der Macht, d. h. aus dem Wesen Gottes hervorgeht, kann nicht anders sein, als es ist, ist nothwendig gesetzt, sofern jenes gesetzt ist*), und die Abhängigkeit der Wirkungen von ihrer Ursache ist ohne alle Beziehung zur Zeit ewig gegeben. Die Bestimmtheit, welche Cartesius und Malebranche für alle Erscheinungen der endlichen Natur annehmen (bis auf den menschlichen Willen) wird also von Spinoza auch auf die absolute Substanz ausgedehnt und nirgends etwas Indeterminirtes, Spontanes übrig gelassen; es giebt in Gott kein freies Belieben, er kann das, was nothwendig aus seinem Wesen folgt, nicht hinfällig machen, oder etwas, das nicht aus demselben folgt, nicht schaffen.

Während daher die Metaphysik des Cartesius und Malebranche nur relativer Determinismus ist, ist diejenige des Spinoza absoluter. „In der Natur der Dinge, so lautet der 29. Lehrsatz, giebt es keinen Zufall, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt auf eine gewisse Weise zu sein und zu wirken“; und in Satz 33 heisst es weiter, dass die Dinge auf keine andere Weise und in keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden konnten, als sie hervorgebracht sind. Somit ist auch der Begriff des Möglichen aus dieser Philosophie ausgeschlossen; das Mögliche wie das Zufällige sind nach demselben Begriffe, die nur auf der Mangelhaftigkeit unserer Erkenntniss beruhen;

*) In Cogit. met. I, 3 wird Cartesius kritisirt: cum in aeterno non detur quando, sequitur deum ante illa decreta numquam exstitisse ut aliud decernere posset.

„eine Sache heisst möglich, wenn wir ihre wirkende Ursache zwar einsehen, aber nicht wissen, ob sie (im Zusammenhang des Seins) bestimmt sei . . . wenn wir aber eine Sache nur für sich im Auge haben, ohne ihre Ursache zu berücksichtigen, so nennen wir sie zufällig" *); in Wahrheit wird eine Sache immer entweder nothwendig oder unmöglich sein **).

Trotzdem lehrt nun Spinoza, dass Gott (die absolute Substanz) frei sei, indem er eine neue Definition für die Freiheit sich bildet, und das Ding frei nennt, welches nur aus der Nothwendigkeit seiner Natur ist und handelt (Eth. I, def. 7). Er bezeichnet selbst in einem Briefe (Epist. 62) seine Freiheit als freie Nothwendigkeit (libera necessitas) zum Unterschied von der freien Willkür (liberum arbitrium) des Cartesius, und als Gegensatz derselben den Zwang, während die freie Willkür im Gegensatz steht zu jeder Determinirtheit ***). Hiernach ist klar, dass Gott und nur Gott frei zu nennen ist, denn alle andern endlichen Dinge sind durch Gott bestimmt, er selbst handelt, ohne von einem Andern bestimmt zu sein, aus der Nothwendigkeit seines eigenen Wesens. Zur Bezeichnung Gottes als der letzten freien Ursache der Welt adoptirt Spinoza den scholastischen Terminus natura naturans und versteht unter natura naturata alles, was aus der göttlichen Natur folgt, aber doch auch als modus ihm als der einzigen Substanz inhärirt (Eth. prop. 29 schol.); so dass also Gott natura naturans ist in Bezug auf sein ursprüngliches durch sich selbst gesetztes Wesen, und natura naturata in Rücksicht auf das Mannigfaltige, das durch dies Wesen nothwendig gesetzt ist †).

*) Cogit. metaphys. I, cap. 3. Eth. I, prop. 33, schol. I.

**) Ibid. si itaque in decreto divino est, ut res aliqua existat, necessario existet; sin minus, impossibile erit, ut existat.

***) Epist. 62: ego eam rem liberam esse dico, quae ex sola suae naturae necessitate existit et agit, coactam autem, quae ab alio determinatur ad agendum et existendum.

Ibid.: vides me libertatem non in libero decreto sed in libera necessitate ponere.

†) Eth. I. prop. 18. Omnia, quae sunt in deo et per deum concipi debent, adeoque deus rerum, quae in ipso sunt, est causa.

Betrachten wir jetzt, wie die abgeleiteten Zusammenhänge der Modi in der spinozistischen Metaphysik aufgefasst werden, so fällt sofort auf, dass dieselbe uns zweierlei Causalreihen darbietet. Die Modi der göttlichen Natur, so heisst es, folgen aus derselben, entweder sofern sie an und für sich, oder sofern sie in bestimmter Weise zum Handeln determinirt betrachtet wird. (Eth. I, prop. 29 demonst.)

Aus der göttlichen Natur an und für sich kann nur Ewiges folgen, nichts Veränderliches, und Unendliches, nichts Endliches (vgl. die Erörterungen Seite 70). Welches nun aber die mit dem göttlichen Wesen nothwendig gesetzten Folgen sind, darüber sucht man in der Ethik vergebens bestimmte Aufklärung. Nach einer Aeusserung Spinoza's in den Briefen (Ep. 66) sind unmittelbare Wirkungen Gottes der unendliche Intellekt und die Bewegung, mittelbare von diesen abhängige Wirkung ist „der Anblick des gesammten Universums, welcher, obwohl er auf unendlich viele Arten variirt, doch immer derselbe bleibt". Auf denselben Gegenstand bezieht sich offenbar auch die Aeusserung in der Schrift de intellect. emendat. über die „Ruhe der ewigen Dinge", ausserdem ist hier noch die Rede von ewigen Gesetzen, welche in diesen Dingen als ihren wahren Grundbüchern eingeschrieben sind, nach denen alles Einzelne geschieht und geordnet ist". Man darf hiernach wohl annehmen, dass unter den ewigen Folgen des absoluten Wesens die Natur als Ganzes zu verstehen ist, sofern sie ein in sich abgeschlossenes System mannigfaltiger Einzelheiten ist und in allen Veränderungen stationär bleibt (man denke etwa an den stationären Zustand des Planetensystems); das Wesen der Natur liegt dann in der Systematik, welcher das Einzelne eingeordnet ist, und in den eigenthümlichen Formen der stationären Processe. Sowohl jene Systematik als diese Formen sieht die empirische Naturauffassung als Thatsächlichkeiten an, während sie auf dem Standpunkte des Spinozismus durch den Begriff der absoluten Substanz nothwendig gegeben gedacht werden. Gelten sie so einerseits

als Folgen der letzteren, so sind sie doch andererseits, sofern ihre Existenz auf derjenigen der Substanz beruht, nur Modifikationen derselben, wie die Eigenschaften einer Figur Folgen ihrer Definition, aber dabei doch nur Bestimmungen der durch die Definition gesetzten Figur, nicht selbständige Realitäten sind. Die Verkettung nun der bezeichneten Bestimmungen untereinander würde die eine der oben erwähnten Causalreihen darstellen, die natürlich in dem ursprünglichen Wesen der Substanz, als dem letzten Grunde, endet.

Den unendlichen Modifikationen stehen gegenüber die endlichen, die einzelnen Naturobjekte. Auf die zwischen ihnen bestehende Verknüpfung bezieht sich der Satz 23: Alles Einzelne oder ein jedes Ding, welches endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, kann nicht existiren oder zur Thätigkeit bestimmt sein, wenn es nicht zum Existiren und Wirken bestimmt wird von einer Ursache, welche auch endlich ist und eine bestimmte Existenz hat, und wiederum diese Ursache kann auch nicht existiren oder zum Wirken bestimmt sein, wenn sie nicht von einer andern, die auch endlich ist und ein bestimmtes Dasein hat, determinirt wird u. s. w. ins Unendliche. Man sieht, dass hierin das Causalgesetz in dem gewöhnlichen physikalischen Sinne ausgesprochen wird. Die physische Causalität erscheint nach den Principien des Spinozismus als ein specieller Fall der allgemeinen und umfassenden Causalität der absoluten Substanz; jedes einzelne Ding wird betrachtet als einen Bruchtheil des göttlichen Wesens darstellend und somit auch mit einem Bruchtheil der göttlichen Macht ausgerüstet. Die physischen Ursachen sind demnach nicht Schein-Ursachen, wie im Occasionalismus, sondern wahre; und das allgemeine Gesetz, dass alles Sein als nothwendige Folge des göttlichen Wesens aufzufassen ist, wird in dem obigen Satze dahin specialisirt, dass jedes endliche Sein nicht als bestimmt durch das ewige und unendliche Wesen Gottes anzusehen ist, sondern als bedingt durch Gott, sofern er in einem andern endlichen Sein sich darstellt; gemäss dem allgemeinen Gesichtspunkte, dass Endliches nur wieder aus Endlichem folgen kann. Damit haben

wir die zweite der vorhin unterschiedenen Causalreihen, die sich von der ersten wesentlich dadurch unterscheidet, dass sie eine endlose ist. Uebrigens misst Spinoza der Einsicht in den Zusammenhang dieser Reihe einen geringen Werth bei; er verlangt, dass die wahre Wissenschaft nicht die Verkettung der „einzelnen, veränderlichen Dinge“, sondern diejenige der „festen und ewigen“ (der unendlichen Modifikationen) verfolge; auch biete die Ordnung des ersteren uns „Nichts als äussere Benennungen, Relationen, oder höchstens Fälle, was alles weit entfernt sei vom inneren Wesen der Dinge“ *).

In der That sieht es bedenklich aus mit der Erkenntniss des Endlichen, wenn man den Gesichtspunkt anwendet, dass die wahre Erkenntniss alles Sein als nothwendig gesetzt durch seine Ursache und in letzter Linie durch Gott begreifen solle. Denn abgesehen davon, dass Spinoza, wie wir sehen, geneigt ist, den Zusammenhang der endlichen Wirkung mit ihrer Ursache nur als „äussere Relation“, also nicht als eine mathematisch-nothwendige Folge anzusehen, so wird jedenfalls kein Endliches mit absoluter Nothwendigkeit bestimmt sein; denn da die Reihe seiner Ursachen in's Unendliche fortgeht, so fehlt der feste Grund, in welchem zuletzt alle Glieder derselben wurzelten; ein Grund, der nur da wäre, wenn die Reihe in die absolute Substanz einmündete. Somit würde das Einzelne bei dieser Betrachtungsweise sich als metaphysisch-zufällig qualificiren, und also das Princip der absolutnothwendigen Bestimmtheit des gesammten Weltinhalts gebrochen sein. An einzelnen Stellen giebt Spinoza selbst zu, dass das Dasein des Einzelnen nicht den Charakter einer ewigen Wahrheit (absoluter Nothwendigkeit) habe; an anderen dagegen spricht er das Gegentheil aus, so im Satz 28 schol., wo es heisst, dass das Einzelne, Veränderliche so tief und wesentlich von dem Festen abhängt, dass es ohne dasselbe weder sein noch gedacht werden kann, also offenbar auch seine Nothwendigkeit theilen muss (vgl. ferner Ep. 28). Diese

---

*) De intellect. emendat. p. 516.

Auffassung kann man allerdings auch zu gewinnen glauben, wenn man von dem Begriffe der ewigen Modifikationen ausgeht. Denn wenn der gleichbleibende Anblick des Universums mit Nothwendigkeit gegeben ist, so scheint damit mittelbar auch jedes Einzelne mit Nothwendigkeit an seiner Stelle gegeben, denn aus der Ordnung alles Einzelnen resultirt die Gesammt-Ansicht. Dem ist entgegenzuhalten, dass aus dem Begriffe des absoluten Wesens nicht ersichtlich ist, warum das Welt-Ganze vielmehr ein in bestimmten Umrissen wechselndes, als ein absolut constantes sein sollte, und eben so wenig, warum an verschiedenen Orten dieselben Zustände sich wiederholen; mit andern Worten folgt aus jenem Begriffe nicht, dass es ein Geschehen giebt, somit kann auch für die Mannigfaltigkeit der wechselnden Zustände eines Dinges, für das Entstehen und Vergehen und die Vielheit des Identischen der Grund nicht in dem ewig sich gleichbleibenden einheitlichen Wesen der Substanz liegen; die Ordnung des Endlichen kann also keinesfalls nach derselben absoluten Nothwendigkeit bestimmt sein, wie die Verknüpfung der unendlichen und ewigen Modifikationen, und es bleibt in dieser Betrachtungsweise überhaupt unklar, woher diese Ordnung stammt. Die Schwierigkeit scheint beseitigt, wenn man die endlichen Modi unmittelbar als gegeben betrachtet und die absolute Substanz in ihnen auf besondere Arten (welche die Natur der einzelnen Dinge ausmachen) zum Wirken bestimmt denkt; die Lösung ist aber nur scheinbar, denn es bleibt jetzt die Frage, wie denn die absolute Substanz zu einer zeitlich wechselnden Vielheit solcher besonderen Bestimmungen kommen soll. Es besteht also eine Kluft zwischen derjenigen Causalität, die Gott „an und für sich betrachtet", d. h. als unendliche und unveränderliche Substanz hat, und derjenigen, die er ausübt, sofern er den endlichen Modis als Substanz zu Grunde liegt; so wenig die Determination der ewigen Substanz zu veränderlichen Modis begreiflich ist, so wenig lässt sich die letztere Causalität aus der ersteren deduciren. Die Verschiedenheit beider zeigt sich aber am schlagendsten darin, dass die eine Causalreihe unendlich ist und Glieder von relativer Nothwendigkeit enthält, die andere endlich und Glieder von absoluter Nothwendigkeit befasst*).

Während in den ersten Büchern der Ethik die Welt nach Seite ihrer Bedingtheit durch die absolute Substanz betrachtet wird, geht Spinoza im dritten und in den folgenden Büchern aus von dem Begriffe des einzelnen Dinges als einer endlichen Modifikation der Substanz, die einen bestimmten Bruchtheil des unendlichen Wesens in ihrem specifischen Charakter darstellt, ohne weiter nach ihrem Verhältniss zur Substanz zu fragen; es werden dabei Anschauungen ausgebildet, die theilweise genau und vollständig in den Rahmen des pantheistischen Monismus passen, theilweise aber auch geignet sind, den Monismus zum Pluralismus umschlagen zu machen und den Gedanken zur Reife zu bringen, dass, wenn die Vielheit der endlichen Dinge nicht begreiflich ist aus der Einheit einer absoluten Substanz, vielleicht leichter unter Voraussetzung vieler Substanzen die Verbindung derselben zu einem Weltganzen erklärt werden kann.

Da die betreffenden Sätze auf den speculativen Aufbau einer Anthropologie hinzielen (das menschliche Individuum im Auge haben) und grossentheils in entsprechender Fassung gegeben sind (obwohl sie auch die Verallgemeinerung auf beliebige Individuen zulassen), da endlich ihr Inhalt vielfach psychologische Erfahrungsbegriffe heranzieht, so erscheint es angemessen, zunächst den spinozistischen Begriff der Seele zu betrachten.

Man weiss, dass Spinoza aus der Voraussetzung der Einheitlichkeit des Wesens der Substanz den durchgängigen Parallelismus zwischen den Modis der Ausdehnung und denen des Denkens folgert, die objektive (in Gott inhärirende) Idee

*) Die hier erörterte Schwierigkeit ist, wie man bemerkt haben wird, identisch mit der bekannten crux der Spinoza-Interpreten, der Frage, wie die unendliche Substanz zu einer Vielheit endlicher Modi kommt, die in der Regel nur vom Gesichtspunkte des Substanzbegriffes erörtert wird.

des einzelnen ausgedehnten Objekts ist die Seele desselben, und alles, was sich am Körper ereignet, ist verbunden mit einer Modifikation der Seele, giebt eine Idee (Vorstellung) innerhalb derselben. Die Congruenz des Physischen und Psychischen am Menschen, die Cartesius und Malebranche als psychologische Theorie theilweise aufstellten, wird von Spinoza zum metaphysischen Grundsatz erhoben, und dieser Grundsatz noch ergänzt durch den weiteren, dass die Ursachen eines jeden Phänomens sowohl auf der physischen als auf der idealen Seite sich vollständig nachweisen lassen müssen, womit die Vorstellung einer Wechselwirkung beider Gebiete, also einer Erklärung des Psychischen aus dem Physischen und umgekehrt, wegfällt*). In der That ist es nach der Theorie des nothwendigen logischen Zusammenhangs der Ursache und Wirkung unmöglich, dass aus einer physischen Ursache etwas Psychisches folge et vice versa, und der thatsächlichen Verknüpfung beiderlei Erscheinungen vermag deshalb nur die Annahme eines ursprünglichen Parallelismus gerecht zu werden. Das Grundgesetz des individuellen Lebens ist nun das Gesetz der Selbsterhaltung, welches in den Sätzen zum Ausdruck kommt, dass kein Ding ausser durch eine äussere Ursache zerstört werden kann, und dass vielmehr jedes, soviel an ihm liegt, in seinem Sein zu beharren strebt. (Eth. III, pr. 4 u. 6.)

Der erstere ist ersichtlich eine Verallgemeinerung des physikalischen Trägheitsgesetzes, welches Spinoza hier spekulativ zu gewinnen sucht. Der Beweis beruht nämlich auf einer Erörterung des Wesens der Setzung eines Begriffes und der Definition und zeigt, dass in dem Gesetzten nie ein Grund seiner Aufhebung inbegriffen sein kann. Man wird beim ersten Blick geneigt sein, einzuwenden, dass der Satz sich

*) Der cartesianischen Theorie der Wechselwirkung gegenüber bemerkt Spinoza treffend: „Niemand weiss, auf welche Weise und mit welchen Mitteln der Geist den Körper bewegt, oder wieviel Grade Bewegung er ihr ertheilen kann“; Niemandem hat aber auch die Erfahrung belehrt, „was der Körper nach den Gesetzen seiner eigenen Natur wirken kann, und was er nicht kann“. (Eth. III, pr. 2 schol.)

also nur auf die logische Identität des Gedachten, aber nicht auf die Beharrung des Realen beziehe; doch ist zu bedenken, dass ja dem Spinoza das räumliche Dasein eines Dinges zugleich logische Satzung desselben im göttlichen Denken ist, und dass die physischen Verhältnisse des Dinges den logischen correspondiren müssen. Der zweite der obigen Sätze wiederholt nicht bloss den ersten, sondern führt einen neuen Begriff ein, nämlich den des Strebens (conatus); indem die Beharrung der Dinge mit einem conatus sich selbst zu erhalten verbunden gedacht wird, wird sie bei Spinoza wie bei Cartesius aus einem passiven Zustande in ein aktives Verhalten verwandelt. Zwar heisst es, dass jener conatus „Nichts ist als das gegebene oder aktuelle Wesen des Dinges“, (prop. 7) aber, wir wir bei Betrachtung des Substanzbegriffes gesehen haben, haben wir uns das absolute Wesen und so auch die einzelnen Dinge auf Grund ihrer blossen Satzung als zu Folgen (Wirkungen) disponirt zu denken. Aber während bei jenem die Macht nur logisch interpretirt wurde (die absolute Substanz ist der Grund für unendlich viele Folgen), giebt Spinoza für den Selbsterhaltungstrieb der endlichen Dinge, also für die ihnen immanente Aktivität, auch einen physischen, der psychologischen Erfahrung entlehnten Begriff, indem er ihn als Verlangen (appetitus), Begierde (cupiditas), resp. Willen (voluntas) bezeichnet. (Eth. III, prop. 9, schol.)

Nur durch Vermittelung dieser realen Begriffe wird es möglich, das concrete Leben der menschlichen Seele den abstrakten ontologischen Gedanken unterzuordnen. Ob freilich diese Subsumtion eine aus der Natur der Sache sich ergebende oder eine künstliche ist, wird nachher zu erörtern sein.

Es braucht kaum betont zu werden, dass Spinoza hier sehr nahe mit Malebranche zusammentrifft, welcher ja auch den individuellen Willen unmittelbar auf das absolute Wesen zurückführte und zugleich denselben mit der mechanischen Energie der Bewegung metaphysisch identificirte. Um Wesen und Richtung des Triebes zur Beharrung im Sein genauer zu verstehen, ist es erforderlich, über den realen Inhalt des

individuellen Seins sich vollkommen klar zu werden. Derselbe zerfällt nach Spinoza in zweierlei Bestandtheile, einen ursprünglichen durch Gott gesetzten Kern, welcher einen Bruchtheil des göttlichen Wesens darstellt, und in die Affektionen, die dieser Kern durch andere relativ selbständige Modi erfährt. Diese Affektionen sind natürlich als Wirkungen aus ihren Ursachen zu erklären, und ihre Realität ist identisch mit derjenigen der Ursachen. Auf Seite des Körpers haben wir hiernach seine Eigenthätigkeit zu unterscheiden von der ihm von aussen mitgetheilten Bewegung, auf Seite der Seele zeigt sich derselbe Unterschied in den adäquaten und inadäquaten Ideen (Eth. III, pr. 1). Demgemäss haben nun auch die Triebe im Individuum eine doppelte Wurzel: sie resultiren entweder aus der eigenen Natur desselben oder aus den durch äussere Ursachen bestimmten Affektionen; in der Regel werden beide Quellen sich geltend machen (Eth. IV, pr. 5, 6 und append.)*). Andererseits scheint allerdings der conatus in suo esse perseverandi von Spinoza nur aus der eigenen Natur abgeleitet zu werden, so dass ihm durch äussere Ursachen Richtung und Inhalt niemals ausschliessend gegeben werden kann, sondern höchstens insofern, als das Individuum gegen dieselben reagirt (Eth. III; 37. IV, 20).

Die Antwort auf die für uns wichtige Frage nach den etwaigen Ursachen des Wollens ist im Vorangehenden schon im Allgemeinen enthalten; es bleibt nur noch die Formel des psychologischen Causalgesetzes ausdrücklich zu erwähnen: dass jede Modifikation des unendlichen Denkens (also insbesondere auch jede Bestimmung in der menschlichen Seele) durch eine andere determinirt sein muss u. s. f. ins Unendliche (E. I, 32). Der Wille kann schon hiernach nicht als freie Ursache gelten, sondern nur als nothwendige; wie jede Thätigkeit des Körpers nothwendig ist im Zusammenhange der körperlichen Natur, so ist es jede Thätigkeit der

*) Vgl. auch E. III, 56: at cupiditas est ipsa uniuscujusque essentia seu natura, quatenus ex data quacunque constitutione determinata concipitur ad aliquid agendum.

Seele im Zusammenhange der geistigen. Dasselbe ergiebt sich aus dem Princip des Parallelismus: „Der Beschluss wie das Bestreben des Geistes und die Determination des Körpers sind der Natur nach zugleich oder vielmehr dieselbe Sache, welche wir, unter dem Attribut des Denkens betrachtet, Entschluss, und wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet wird, Determination nennen.“ (E. III, 2, schol.)

Der Entschluss des Geistes, so heisst es Ep. 62, von dem man annimmt, dass er frei sei, unterscheidet sich nicht von der Imagination oder dem Gedächtniss und ist Nichts als die Affirmation, welche eine Idee als Idee nothwendig in sich schliesst. Diese Affirmation aber bleibt so lange in Geltung, bis eine andere sie aufhebt; behauptet man, dass kein Motiv nothwendigen Zwang in sich schliesst, so kann das nur heissen, dass es unter anderen Umständen, nämlich bei Gegenwart anderer Motive in der Seele hätte verdrängt werden und so unwirksam bleiben können; in dem Augenblicke, wo es bestimmt, bestimmt es nothwendig (Ep. 62).

Es ist nicht nöthig, die Argumentationen Spinoza's zu Gunsten der völligen Determinirtheit des Willens noch weiter zu häufen, da dieselbe ja leicht als nothwendige Consequenz seiner allgemeinen Principien zu verstehen ist; beachtenswerth ist nur noch die Erklärung, die der Philosoph über den Ursprung der vulgären Meinung von der Freiheit des Willens giebt. Die Menschen wähnen, so sagt er, dass sie frei sind, weil sie ihrer Willensakte und ihres Verlangens sich bewusst sind, an die Ursachen aber, von denen sie zum Verlangen und Wollen disponirt werden, nicht denken, weil sie dieselben nicht kennen (Eth. I, append.). Er erläutert dies näher durch das bekannte Bild des geworfenen Steines, welcher, wäre er mit Bewusstsein begabt, glauben würde, dass er aus freiem Antriebe dahin fliegt, weil ihm sein Bewusstsein nur die Energie, welche er zur Bewegung besitzt, zeigen würde, nicht aber die Ursachen derselben. Die Illusion der Freiheit ist hiernach einfach ein Missverständniss der Thatsache, dass unsere Handlungen mit Bewusstsein verbunden, gewollte

sind, während keine Thatsache uns den Ursprung des Wollens zeigt.

Zwar lässt Spinoza das Prädikat der sittlichen Freiheit für menschliche Handlungen bestehen, sofern dieselben aus dem Denken, aus klarer Einsicht hervorgehen; aber das Denken erfolgt doch nach logischer Ordnung, wenn auch nicht nach einer Determination von aussen. Auch steht die Denkkraft weder in Rücksicht ihrer Ursachen noch ihrer Wirkungen ausserhalb des Naturzusammenhanges, denn das einzelne Individuum und seine Denkfähigkeit sind gesetzt im Zusammenhange der ganzen Natur: „die Erfahrung lehrt, dass es nicht mehr in unserer Macht ist einen gesunden Verstand, als einen gesunden Körper zu haben“ (Tract. polit. II, 6), und das Denken kann nur dadurch mit der Macht der durch äussere Ursachen bedingten Affekte in Konkurrenz treten, dass es selbst mit Affekten (aktiver Art) verbunden ist (Eth. III, 58, 59), und dass die durch diese letzteren determinirte Begierde über die durch die passiven Affekte bestimmte den Sieg davon trägt.

Ueberblicken wir jetzt die neuen Momente, die Spinoza's Philosophie für die Entwickelung des Causalbegriffes geliefert hat, zusammenhängend, um zugleich ein Urtheil über den Werth derselben zu gewinnen.

1) An erster Stelle ist da die entschieden rationalistische Grundauffassung Spinoza's hervorzuheben, nach welcher jedes Causalverhältniss äquivalent ist einer logischen Folge; es ist gezeigt worden, wie sich diese Auffassung dem Philosophen ergiebt aus dem Gedanken der Einheit der Attribute des Denkens und der Ausdehnung in der absoluten Substanz und in allen ihren Modifikationen, und dass sie unterstützt wird durch die Betrachtung der geometrischen Thatsachen, bei welchen jede räumliche Verknüpfung mehrerer Bestimmungen in der wissenschaftlichen Auffassung sich als logischer Zusammenhang darstellt. Bei dem Princip der Zweideutigkeit des Realen wäre nun aber zu erwarten gewesen, dass die Causalität auch charakterisirt würde, wie sie sich unter dem

Attribut der Ausdehnung betrachtet darstellt. Dies hat Spinoza unterlassen, und dadurch verliert er jedes Kriterium der Unterscheidung zwischen Bewirkung und logischer Verknüpfung und kommt dazu, Verhältnisse als causale aufzufassen, die nur logischer Art sind, und das logisch bestimmte Wesen eines Dinges, welches ein Princip für logische Folgen darstellt, zugleich als das Princip seiner realen Wirkungen zu bezeichnen. Auf diesen Grundlagen beruht die eigenthümliche Lehre Spinoza's von der Causalität, durch welche die natura naturans ihre unendlichen Modifikationen hervorbringt und Ursache ihrer selbst ist; Ursache und Wirkung sind hier substanziell identisch, und nur durch die einseitige Betonung des Logischen in der Causalverknüpfung wird es möglich, in diesem Falle überhaupt von Causalität zu sprechen. Zur Sache ist überdem zu bemerken, dass Spinoza in keiner Weise die nothwendige Abfolge der ewigen Modi aus dem Wesen der Substanz aufgezeigt hat, da er ja sich kaum klar äussert über den Inhalt dieser Modi; jene Folge ist also nur eine postulirte, und die ganze Lehre wird nur dann als wissenschaftlich haltbar gelten können, wenn irgend welche anderweite Motive mit Nothwendigkeit auf sie hinführen.

Noch weniger kann davon die Rede sein, die causale Abhängigkeit der endlichen Modi von einander als ein Verhältniss nothwendiger logischer Verknüpfung wirklich einzusehen. Spinoza hat uns keinen Fall gezeigt, in welchem die physische Wirkung aus der physischen Ursache sich logisch ableiten liesse. Causalität nach der spinozistischen Definition ist demnach ein Verhältniss, welches zwar möglicherweise in der Natur vorhanden ist, über dessen wirkliches Bestehen wir aber, bei den uns zu Gebote stehenden Erkenntnissmitteln, niemals würden Gewissheit erlangen können, da wir zunächst immer nur das Aeussere der Dinge beobachten, niemals sofort das etwaige innere Wesen derselben durchschauen, und die aus ihm sich ergebenden nothwendigen Beziehungen einsehen können. Dazu ergeben sich noch besondere Schwierigkeiten, wenn es darauf ankommt, die Causalität der endlichen Dinge derjenigen der absoluten Substanz

unterzuordnen, welche allein der Realgrund alles Seins und damit auch alles Wirkens sein soll; mag man das Wirken Gottes mit dem Occasionalismus als transiente Schöpferthätigkeit oder als den Dingen immanent ansehen mit Spinoza, in keinem Falle ist aus dem unveränderlichen Wesen des Absoluten die zeitliche Vielheit verschiedener und die örtliche Vielheit gleicher Handlungen zu begreifen, die das erfahrungsmässige Wirken der Dinge fordert.

2) Wir haben das Princip des Spinoza, dass ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum in Uebereinstimmung mit der Grundanschauung des Philosophen dahin gedeutet, dass der realen Abhängigkeit des Seins (unter dem Attribut der Ausdehnung) eine logische Abhängigkeit innerhalb des absoluten Denkens entspreche, indem wir die Entgegenstellung der Dinge und ihrer Ideen als identisch auffassten mit derjenigen der essentia formalis und essentia objectiva, welche Cartesius in Bezug auf die Gegenstände des Erkennens macht. Wenn nun Spinoza die Vorstellungen in der menschlichen Seele nach demselben allgemeinen Princip als das ideale Correlat der realen (äusseren) Zustände des Körpers ansieht, so ist dies ersichtlich eine unzutreffende Analogie; denn wenn man Spinoza gern zugeben wird, dass der Inhalt der Vorstellungen nicht unmittelbar das Wesen der Sachen darstellt, auf welche sie sich beziehen, so kann man doch auch nicht sagen, dass sie die Zustände des Körpers so darstellen, wie sie im absoluten Denken aufgefasst, sich ausnehmen würden, dann müsste die Vorstellung der Farbe z. B. den Begriff einer gereizten Netzhaut in sich schliessen. Die Vorstellungen sind also eigenthümliche Realitäten, die den ausgedehnten Realen an die Seite zu stellen sind. Sie sind nicht selbst Modi des absoluten Denkens, sondern das letztere wird von ihnen, wie von den Körpern Ideen (Begriffe) haben, und nur insofern man diese letztern betrachtet, kann der Zusammenhang der subjektiven Vorstellungen, wie derjenige der Dinge als ein logischer gelten, an sich ist er ein realer, wie der letztere.

3) In der That stellt Spinoza trotz der principiellen Verwechselung des Logischen und des Psychologischen gerade für den Zusammenhang der Vorstellungen auch ein Realprincip auf, während für den Zusammenhang des äusseren Seins der abstrakte Gedanke der logischen Verknüpfung genügen muss.

Hätte unser Philosoph den Versuch gemacht, die Grundgesetze der exakten Naturwissenschaft aus seinen metaphysischen Principien abzuleiten, so würde er auch dabei gesehen haben, dass es unmöglich, mit dem Begriffe der logischen Abfolge der Wirkung aus der Ursache auszukommen, dass vielmehr eine zeitliche Disposition der Ursache anzunehmen ist, vermöge welcher sie den Effekt gerade jetzt hervorbringt und ihn nicht ewig, wie der Grund die Folge, mit sich geführt hat. So sahen wir ja, dass Cartesius, um den Stoss zu erklären, den negativen Begriff der Trägheit zu dem positiven einer Widerstandskraft im Stillen erweitern musste. In der That nimmt auch Spinoza und zwar ganz allgemein in jedem endlichen Wesen etwas mehr an als das blosse Gesetztsein durch das Absolute: einen conatus im Sein zu verharren. Sollte damit nichts Anderes gesagt sein, als dass ein Reales, sofern es einmal gesetzt ist, nothwendig gesetzt bleibt, wie ein widerspruchsfreier Begriff, so wäre es unnütz gewesen, einen besonderen Terminus zu erfinden. Der Beharrungstrieb repräsentirt aber, wie die Anwendung zeigt, nicht bloss die (logische) Identität des Wesens einer Sache und die etwaige Bestimmung gewisser (logischer) Folgen durch das Wesen, sondern eine vorläufig nicht näher zu bestimmende Wirkungs- und Widerstandskraft. Die Gleichsetzung der Macht eines Dinges mit seiner im absoluten Denken, also logisch, bestimmten Wesenheit wird daher durch den Begriff des Conatus aufgehoben; nur in Bezug auf die Wirkungen der absoluten Substanz, welche ebenso ewig und unveränderlich wie diese selbst sind und ihr inhäriren, kann jene Gleichung aufrecht erhalten werden.

Anwendung und weitere Ausbildung erfährt der Begriff indes nur in der Psychologie. Wie in der absoluten Substanz so wird auch in der Seele, als relativer Substanz, von Spinoza

eine immanente Causalität angenommen, vermöge deren sie eine Mannigfaltigkeit von Folgen in sich zur Wirklichkeit bringt. Diese Annahme, welche zunächst in der metaphysischen Auffassung des Wirklichen wurzelt, zeigt sich übrigens auch übereinstimmend mit der Erfahrung, welche uns eine Mannigfaltigkeit von Zuständen in der Seele beobachten lässt, die sich ohne äussere Ursache abspielen. Als das Princip nun, welches diese Folgezustände bestimmt, gilt eben jener conatus, mit dem der empirische Begriff des Triebes (appetitus) identificirt wird; damit wird die Möglichkeit einer Deduktion der erfahrungsmässig gegebenen psychologischen Thatsachen eröffnet. Die mannigfaltigen Zustände des Seelenlebens lassen sich in keinem Falle als logische Consequenzen betrachten, die im ursprünglichen Wesen der Seele eingeschlossen sind, dagegen kann man wohl versuchen, sie als Modifikationen der Seele aufzufassen, die auf Grund eines inneren Triebes sich aneinanderreihen. Auf diese Vorstellung kommen wir am Schluss zurück. Beachten wir zunächst, dass die spinozistische Psychologie auch den Begriff der transienten Causalität benutzt; sie nimmt gewisse Zustände in der Seele als durch eine äussere Ursache gesetzt an. Welche Beziehung diese zum Selbsterhaltungstriebe des Individuums haben, ist nicht recht ersichtlich. Eben dadurch, dass sie auf Rechnung äusserer Ursachen gesetzt werden, wird gesagt, dass sie nicht als resultirend aus jenem Triebe gedacht werden können; ebenso wenig aber kann es statthaft sein, dieselben aus der Macht der äusseren Ursachen allein erklären zu wollen, denn diese würde unter dem Begriffe des Selbsterhaltungstriebes gedacht nur Folgen bedingen können, die den betreffenden Ursachen immanent sind. Die einzig mögliche Vorstellungsweise würde die von Spinoza gelegentlich angedeutete sein, dass die äusseren Ursachen die immanente Aktivität der Seele zu einer eigenthümlichen Reaktion bestimmen. Die fraglichen Zustände würden dann als die Resultate einer Wechselwirkung des Subjekts und der äusseren Ursachen anzusehen sein; für diese fehlt aber dem Spinozismus ein Begriff; aus dem Princip der Selbsterhaltung zweier Wesen

ist allein nicht zu ersehen, wie dieselben einander bestimmen sollen. Wenn also derselbe zwar auch auf ein Realprincip der Causalität des Endlichen recurrirt, so ist dies doch nur genügend für immanente, unzulänglich für transiente Causalität; beide Formen aber werden von ihm als bestehend angenommen.

4) Wir deuteten schon an, dass die Annahme einer logisch nothwendigen Verknüpfung alles Wirklichen, da sie nicht aus der Erfahrung entnommen sein kann, ein spekulatives Motiv haben müsse. Dies Motiv liegt theils im Wesen des Rationalismus überhaupt, daneben aber auch in dem Streben, eine deterministische Auffassung der Welt zu gewinnen; die Vorstellung einer durchgängigen eindeutigen Bestimmtheit alles Seienden ist am leichtesten fassbar, wenn man sich dieselbe nach dem Muster der mathematischen denkt, d. h. so, dass der gesammte Weltinhalt das System der Folgen einer ursprünglichen Position darstellt. Die Schwierigkeiten, die dieser Lehre entgegenstehen, besonders wenn die Determinirtheit der Welt als eine absolute dargestellt werden soll, haben schon oben Erwähnung gefunden, und es ist gezeigt worden, dass wir nothwendig zwei Reihen von Folgen und dem entsprechend zweierlei mit einander nicht in Verbindung zu bringende Positionen zu unterscheiden hätten.

Immerhin ist die consequente Ausbildung des deterministischen Gedankens eine verdienstliche Leistung. Ohne für jede Erscheinung eine völlige Bestimmtheit nicht nur in Bezug auf ihr Wesen, sondern auch in Bezug auf ihren Platz im Zusammenhange des Ganzen vorauszusetzen, giebt es keine Wissenschaft; der spekulative Determinismus ist ein Versuch, dem wissenschaftlichen Ideal gemäss, das im Einzelnen nur allmählich realisirt werden kann, die Welt im Ganzen anzusehen. Cartesius und Malebranche arbeiten, wir wir sahen, beide auf eine deterministische Weltansicht hin, lassen aber daneben noch einen Begriff bestehen, der mit ihr unvereinbar ist: die Willensfreiheit; bei Malebranche kommt dazu noch derjenige des Wunders. Zwar hatte der letztere die Cartesianische Lehre vom Willen schon stark im deterministischen

Sinne umgebildet, indem er den Gedanken der Motivation des Willens zur Geltung bringt, sucht aber das liberum arbitrium trotzdem noch festzuhalten. Das tiefere Motiv des Indeterminismus, welches ihn so schwer aufgeben lässt, ist offenbar die Rücksicht auf die sittlichen Ideen, denen nur diese Ansicht des Wollens genügen zu können scheint; dafür geräth dieselbe aber unvermeidlich in Conflikt mit den festen Grundvorstellungen der Physik. Es kommt also darauf an, einen Weg zu finden, um dem sittlichen Interesse und demjenigen der theoretischen Weltbetrachtung in gleicher Weise gerecht zu werden. Diesen Weg hat Spinoza zuerst aufgefunden. Er hebt einerseits den Gedanken einer Ausnahmestellung des handelnden Menschen in der Natur völlig auf, und ebnet so die Bahn, um die objektive wissenschaftliche Betrachtung auch auf alle Erscheinungen des individuellen und socialen Geisteslebens auszudehnen, und sucht daneben auf deterministischer Basis den Begriff der moralischen Freiheit zu begründen. Die Beurtheilung, ob letzteres gelungen sei, gehört nicht in den Rahmen dieser Untersuchung, dagegen verdient ausdrückliche Erwähnung seine Unterscheidung des Freiheitsbewusstseins (psychologischer Freiheit) und der metaphysischen Freiheit, durch welche er das Argument, dass wir uns unserer Freiheit bewusst sind, entkräftet. Jene Unterscheidung ist seitdem klassisch geworden.

5) Fragen wir zum Schluss, welche Anknüpfungspunkte der Spinozismus bietet, um durch fortschreitende Spekulation seine Fehler zu eliminiren, so liegen dieselben ersichtlich im Gebiete der Psychologie. An Stelle des Begriffes eines Absoluten tritt hier derjenige des endlichen Individuums in sein Recht. Es war unmöglich aus der Unendlichkeit und Unveränderlichkeit der absoluten Substanz die concrete Vielheit des Einzelnen abzuleiten; man wird also das Absolute vorläufig ausser Betracht lassen und sehen, ob man die Verhältnisse des Endlichen aus ihm selbst verstehen kann. In dem Begriffe des Beharrungstriebes bietet der Spinozismus einen Begriff dar, welcher hierzu geeignet erscheint, nur muss gleichzeitig, wenn man denselben verwerthen will, die durch die Geometrie bestimmte Vorstellung des Seienden als einer starren Wesenheit, welche ein abgeschlossenes System von Folgen bedingt, ersetzt werden durch diejenige eines Realen, welches einer unendlichen Menge von Zuständen oder Modifikationen fähig ist, unbeschadet seiner Freiheit. Dazu drängt ja aber ersichtlich die spinozistische Psychologie; sie weiss als einheitlichen Grund für die Mannigfaltigkeit der Zustände der Seele nur jenen Beharrungstrieb anzugeben, welcher nicht eine logische Einheit der Bestimmungen der Seele bedeutet, sondern eine reale Zusammengehörigkeit, von der zunächst noch nicht gesagt ist, ob sie sich auf irgend ein logisches Schema zurückführen lasse.

Zu bestimmen wird nun hauptsächlich sein das Verhältniss der immanenten und der transienten Causalität im Endlichen und dasjenige zwischen den inneren und äusseren Zuständen des Individuums.

Es fragt sich zunächst, ob es denkbar ist, dass die sämmtlichen Zustände eines Individuums ausschliesslich auf immanenter Bestimmung durch den in sich beschlossenen Beharrungstrieb beruhen. Schon bei Betrachtung der inneren Zustände fand sich Spinoza veranlasst, auch transiente Ursachen zu Hülfe zu nehmen; noch unvermeidlicher erscheint dies, wenn man die äussere Erfahrung berücksichtigt, in welcher ausnahmslos die Zustände des einen Dinges durch andere mitbedingt sind. Ob beide Formen von Causalität neben einander bestehen können, ist fraglich; will man aber im Interesse der Psychologie Alles auf immanente Wirkung zurückführen, so ist eine Auseinandersetzung mit der Physik unumgänglich; die physische Causalität muss durch irgend welche Zwischenbegriffe als eine in Wahrheit ebenfalls immanente dargestellt werden. Neigt man sich, der äusseren Erfahrung folgend, zu der Annahme einer durchgehends nur transienten Causalität, so liegt die Schwierigkeit darin, einen Begriff zu finden, welcher ihre Möglichkeit begreiflich macht. Die naive Vorstellung des Einflusses ist so zu gestalten, dass sie mit dem Begriffe des selbständigen Dinges vereinbar wird; es ist zu zeigen, wie die Bestimmung, die ein Individuum

erfährt, von einem andern ausgehen kann. Wir werden im Folgenden sehen, wie Leibniz die erste von beiden Annahmen auszubilden bestrebt ist.

Leibniz.

(Quellen: Leibniz' Werke, herausgeg. von Gerhard, 1880; Theodicée, Amsterdam 1710; Neue Versuche etc., Ausgabe Kirchmann.)

Die auf das Causalproblem bezüglichen Leistungen von Leibniz fallen unter zwei Gesichtspunkte; sie sind theils metaphysischer Art, theils erkenntnisstheoretische; die ersteren schliessen sich an den Cartesianismus und Spinozismus an, die letzteren entspringen vorwiegend aus der Opposition des Leibniz gegen den gleichzeitigen englischen Empirismus. Die metaphysische Spekulation unseres Denkers wurde aber ausser durch die genannten Systeme sehr wesentlich durch die positiven Wissenschaften, hauptsächlich Mathematik und Naturwissenschaften angeregt, und man kann sagen, dass einige der neuen Gedanken, durch welche derselbe über jene Philosopheme so bedeutend hinausschritt, direkt aus der Naturwissenschaft abzuleiten sind. Indem wir daher mit den metaphysischen Begriffen des Leibniz uns bekannt zu machen suchen, fassen wir füglich dieselben in ihrem Zusammenhange mit den naturwissenschaftlichen Ansichten der Zeit, nachdem die spekulativen Motive, die die Metaphysik seiner Vorgänger bot, schon kurz berührt wurden.

I. Leibnizens Metaphysik.

Auch Leibniz ist ein Anhänger der mechanistischen Naturauffassung, welche unveränderliche Massen als das letzte Substrat der Körper, alle Zustände derselben als Bewegungszustände und alle Veränderungen als Stosswirkungen betrachtet. Er stützt dieselbe auf zwei Argumente; erstens sei Alles an den Dingen unbegreiflich, was nicht Grösse, Gestalt, Lage

und Bewegung sei, und die sinnlichen Qualitäten seien nur subjektiven Ursprungs und Modifikationen der Tastempfindung. (Opera. Bd. I, Epist. 14.) Ferner sei nur aus mechanischen Begriffen eine Naturerklärung möglich (ibid.), ein Beweisgrund, der natürlich voraussetzt, dass die Natur nothwendig erklärbar sein müsse.

Cartesius betrachtete bekanntlich die mechanische Hypothese auch als ausreichend für die Biologie und stellte den paradoxen Satz auf, dass die Thiere als Maschinen anzusehen seien. Leibniz stimmt vollkommen der Ansicht bei, dass die Erscheinungen der Organismen nach mechanischen Principien zu erklären seien, hält aber doch an dem Unterschiede des Organischen und Anorganischen insofern fest, als er im Anschluss an die naturwissenschaftliche Präformationshypothese die Möglichkeit einer Urzeugung bestreitet und eine ins Unendliche gehende Struktur der organisirten Materie annimmt, so dass zwar das Verhalten des Organismus als das Resultat des Zusammenwirkens der einzelnen Theile sich darstellt, die Verhaltungsweisen der einzelnen Theile aber wieder in derselben Weise zu erklären sind und so fort o h n e E n d e, d. h. ohne dass man dabei jemals auf einfache Elemente und ihre einfachen Verhaltungsweisen zurückkäme. Wir erwähnen diese Anschauung ausdrücklich, weil sie auf die Metaphysik des Leibniz Einfluss geübt hat. Unser Interesse hat sich aber hauptsächlich den Begriffen zuzuwenden, durch welche er die mechanistische Anschauung verbessert und ergänzt. Eine Verbesserung bedeutet die Anwendung des Gesetzes der Stetigkeit, dass die Natur niemals sprungweise handelt; Leibniz weist darauf hin, dass die cartesianischen Stossregeln demselben nicht entsprechen und demnach richtig zu stellen sind (Animadversiones in partem general. Princip. Cartes. Op. IV, p. 375); obwohl in den Principien der Galilei'schen Dynamik eingeschlossen, wurde doch durch jenen erst dies Gesetz als Axiom der Wissenschaft ausdrücklich ausgesprochen. Eine nothwendige Ergänzung der cartesianischen Principien ist aber der Kraftbegriff; derselbe bildet zugleich das Uebergangsglied von den physischen zu metaphysischen Begriffen.

Wir haben gesehen, dass das mechanische Wirken aus dem alleinigen Begriffe der Trägheit nicht begreiflich ist; der Occasionalismus nahm deshalb als das Princip, durch welches die Ursache mit der Wirkung verbunden ist, ein ausser und über den Dingen stehendes Gesetz an, das er als begründet in dem göttlichen Willen betrachtete. Gott hat ein für alle Mal das Gesetz gewollt, und folglich müssen die Dinge sich nach ihm richten. Leibniz bestreitet nun die Zulässigkeit dieses „folglich"; der gegebene Befehl, so argumentirt er, kann nichts bewirken, wenn er nicht irgend eine fortbestehende Folge in den Dingen hinterlassen hat; gesetzt, der göttliche Befehl bedeute keine Aenderung in den Dingen, so dass sie nach demselben sich ebenso befänden wie ohne ihn, so würde derselbe entweder nur von einmaliger Giltigkeit sein, oder man müsste ihn als fortwährend erneuert ansehen; hat aber das von Gott gegebene Gesetz in den Dingen eine Spur zurückgelassen, wurden die Dinge so geschaffen, dass sie geeignet sind den Willen des Befehlenden zu erfüllen, so ist zuzugestehen, dass denselben eine Wirkungsfähigkeit verliehen ist. (Abhandlung de ipsa natura)*). Diese Kritik, welche in den verschiedensten Wendungen wiederholt wird, trifft in der That den schwachen Punkt des Occasionalismus aufs Haar genau; man könnte höchstens vermissen, dass sie den von Spinoza gewählten Ausweg ignorirt, Gott und die Dinge als substanziell identisch und somit den göttlichen Willen als unmittelbar in den Dingen vorhanden anzusehen. Betrachtet man aber Gott und die endlichen Substanzen als real verschieden, so giebt es nur die Alternative, die göttlichen Willensakte als sich wiederholend zu denken, oder eine ursprüngliche in die Dinge gelegte Disposition anzunehmen, vermöge welcher sie nun von selbst gewisse Verhaltungsweisen zeigen. Wenn Leibniz die letztere der drei Vorstellungsweisen wählt, so ist es leicht, seine Motive zu vermuthen. Dieselbe macht die Betrachtung des Endlichen unabhängig von der Rücksicht

*) Vergl. Op. IV, p. 396: nam dicere deum in creatione corporibus agendi legem dedisse nihil est, nisi aliquid dederit simul, per quod fiat, ut lex observetur.

auf das Absolute; nimmt man einmal die Wirkungsfähigkeit mit unter die Qualitäten der Materie auf, so wird man nicht nöthig haben zur vollständigen Auffassung des Natürlichen ein Uebernatürliches herbeizuziehen, dies aber ist das oberste Princip der leibnizischen Spekulation. Der cartesianische Begriff der Materie wird also durch Leibniz um ein Prädikat, eben das der Wirkungsfähigkeit, vermehrt; dem Cartesius wird nachgewiesen, dass aus lediglich geometrischen Begriffen das Verhalten der Dinge nicht erklärt werden kann, sonst müssten ja z. B. das Resultat des Stosses die geometrische Zusammensetzung der betreffenden Bewegungen sein. (Animadvers. p. 391.) Geht man einmal von den Gesetzen des Stosses aus, so sind nur noch rein geometrische Schlüsse erforderlich zur Erklärung der Erscheinungen, aber jene Gesetze selbst sind nur denkbar, wenn man neben den Bestimmungen der Ausdehnung noch den Begriff der Widerstandskraft in die Vorstellung der Materie aufnimmt (ibid.). — Der allgemeine Gedanke der Kraft wird von Leibniz mehrfach specificirt; er unterscheidet zunächst aktive und passive Kraft und definirt die letztere als den Widerstand, den ein Körper sowohl dem Eindringen eines andern als dem Uebergange in Bewegung entgegensetzt; die passive Kraft umfasst also die Undurchdringlichkeit und die von Kepler sogenannte vis inertiae. Bei weitem das Hauptgewicht wird auf den Begriff der aktiven Kraft gelegt. Leibniz verwahrt sich energisch gegen die etwaige Verwechselung desselben mit dem scholastischen Begriffe des Vermögens, der blossen Disposition zu einer Handlung, welche erst durch hinzukommende Umstände zur Wirklichkeit wird; Kraft ist nicht leere Möglichkeit sondern Realität, „ein Mittleres zwischen der blossen Fähigkeit zum Handeln und der Handlung selbst", sie ist der conatus zum Wirken, der aus sich selbst zur Aktion übergeht, wenn er nicht ein Hinderniss findet; die physikalische Wirkung der Kraft aber ist Bewegung, und zu ihr verhält sich jener conatus, wie der Punkt zum Raume, er ist also das Differential der Bewegung. (De primae philos. emend. Op. IV, p. 469; theoria motus p. 229.) In der aktuellen Bewegung ist jener canatus ent-

halten als der impetus oder die vis motrix des Bewegten und bedingt die Fortdauer derselben, die Aneinanderreihung der einzelnen differentialen Momente.

Man erkennt, dass die Erklärungen, die Leibniz von der Kraft giebt, mit der Galilei'schen Begriffsbestimmung vielfach zusammentreffen, denn auch Galilei definirte die Kraft als einen impetus, der in gegebener Zeit ein bestimmtes Maass von Geschwindigkeit hervorbringt, in unendlich kleiner Zeit natürlich ein unendlich kleines, aber mit andern seiner Art zu vergleichendes Quantum. Die unendlich kleine Bewegung ist aber bei Galilei nur das Mittel, um von den statischen Begriffen zu den dynamischen hinüberzuführen; die Grundlage des Kraftbegriffes bleibt bei ihm immer die klare Vorstellung des Druckes. Leibniz hat jedoch von vornherein bei seinen Betrachtungen einen andern Gesichtspunkt als Galilei; nicht den abstrakt-dynamischen sondern den physikalischen, er will nicht bloss ein Maass zum Behufe mathematischer Deduktionen gewinnen, sondern das Wesen und den Ursprung der mechanischen (Druck-) Kräfte real bestimmen.

Wir haben schon oben gesehen, dass in dem Begriffe einer Naturkraft (z. B. der Gravitation, wie sie die Newtonianer verstanden) mehr liegt, als in dem abstrakten Begriffe der Dynamik: die Naturkraft ist eine Eigenschaft der Substanz. Die Prädikate, welche Leibniz der Kraft beilegt, beruhen indes theilweise noch auf einer weiteren mit dem Worte Kraft verbundenen Vorstellung, derjenigen der Energie. Während Galilei auf eine exakte, eindeutige Definition bedacht ist, sucht unser Philosoph alle diejenigen Bedeutungen zu umfassen, in welchen das Wort Kraft überhaupt gebraucht wird; sehen wir nun auf den Sprachgebrauch, so bezeichnet jenes Wort bald nur einen Druck, bald die physische Ursache der Bewegung, (oder überhaupt einer Veränderung), bald endlich einen Vorrath mechanischer (oder allgemeiner) Leistungsfähigkeit, der mit der Leistung sich erschöpft (Arbeitskraft).

Der Gegensatz passiver und aktiver Kräfte ist völlig unbegreiflich, wenn man nur den abstrakt-dynamischen Begriff im Auge hat; jede bewegende Kraft (vis motrix) ist in

gleicher Weise aktiv, denn einem gegebenen Drucke entspricht, falls keine Gegenkraft vorhanden, stets nothwendig eine Beschleunigung (3. Newton'sches Gesetz). Betrachten wir die Kräfte im physischen Sinne, so besteht allerdings der Unterschied, dass die Undurchdringlichkeit*) eines Körpers nur dann als bewegende Kraft zur Geltung kommt, wenn zwei Massen aufeinander stossen, während die Schwere, die Expansivkraft eines Gases und ähnliche unablässig wirken, wenn kein Hinderniss vorhanden. Aber fragen wir uns, was denn die Undurchdringlichkeit eigentlich bedeutet, so zeigt sich, dass wir darunter nur die nicht näher bestimmbare Eigenthümlichkeit der Körper verstehen, vermöge deren sie beim Zusammentreffen Widerstand äussern; so lange nun dieser Widerstand wirklich geäussert wird, ist auch eine wirkliche (aktive) vis motrix vorhanden; sobald er aufhört, ist eine Kraft im dynamischen Sinne gar nicht mehr gegeben, der Physiker weiss nur, dass unter gleichen Umständen auch wieder die Kraft hervortreten wird, und dies Faktum bezeichnet er mit dem Worte Undurchdringlichkeit. Stellen nun aber die obengenannten Kräfte im Gegensatz dazu wirklich eine unausgesetzt fliessende Quelle von Bewegungswirkungen dar? Bei Lichte besehen, stellt sich die Sache mit ihnen nicht anders als mit der Undurchdringlichkeit; auf ein Theilchen, welches sich im Centrum der Gravitation befindet, würde keine Schwere mehr wirken, ein Gas würde, ins Unendliche ausgedehnt, keine Expansivkraft weiter äussern u. s. w. Auch hier also haben wir einen Zustand der Wirksamkeit und der Unwirksamkeit, das Constante ist nur die Disposition zum Wirken. Mithin kann man jede Naturkraft als aktiv, aber nur bedingungsweise aktiv bezeichnen, und

*) Es bedarf wohl kaum der Erwähnung, dass die Annahme einer Trägheits*kraft* ein faktischer Irrthum Leibnizens ist; die Trägheit kann in keinem Sinne als Kraft gelten; Trägheitskraft ist da, wo sie genannt wird, nur ein falscher Ausdruck für Undurchdringlichkeit, diese aber führt ja Leibniz selbständig als Kraft auf, im Anschluss an die Experimental-Physiker seiner Zeit und im Gegensatz zu der falschen Naturphilosophie des Cartesius.

das Reale, was der Physiker auch im Falle des thatsächlichen Nicht-Wirkens als vorhanden voraussetzt, ist in der That nur eine „leere Disposition", insofern Niemand näher bestimmen kann, worin sie besteht. Wenn nun Leibniz stets so energisch betont, dass die Kraft nicht leere Fähigkeit sein solle, so versteht er dieselbe als Energiewerth. Eine Naturkraft, sofern sie wirksam ist als Druckgrösse, repräsentirt jedesmal eine bestimmte Arbeitsfähigkeit; indem sie wirkt, verausgabt sie sich und erschöpft sich schliesslich; es ist also ausser dem Druckwerthe und dem Druckmaasse noch ein anderer Werth und ein anderes Maass der Kraft vorhanden, ihr Arbeitswerth; die Arbeitsfähigkeit aber ist eine Realität, die nach dem bleibenden Effekt zu messen ist. Von der Kraft eines bewegten Körpers insbesondere kann nur die Rede sein, sofern man darunter seine Arbeitsfähigkeit versteht. Die Bewegung an sich ist nicht Ursache einer anderen Bewegung, sondern die bewegende Kraft beim Stoss ist, wie Leibniz selbst feststellte, die Undurchdringlichkeit der Massen; wohl aber richtet sich die Arbeit, die eine bewegte Masse leisten kann, nach ihrer Geschwindigkeit. Im Grunde genommen hatte schon Cartesius die Energie im Sinne bei seiner Bestimmung des Begriffes der Bewegungsgrösse. Leibniz geht über ihn hinaus, indem er auch die Arbeitsfähigkeit der Spannkräfte berücksichtigt; es ist ihm aber noch nicht gelungen, den Begriff der Energie von demjenigen der Kraft klar zu unterscheiden; er glaubt, den ersteren mit unter die Galilei'sche Definition subsumiren zu können, verwickelt sich aber dadurch nur in Unklarheit. Die Principien der leibnizischen Physik werden überdies keineswegs anschaulicher durch die metaphysische Interpretation der Kraft (Energie), die er giebt, und beständig in rein physikalische Betrachtungen hereinspielen lässt.

Die Physik des 17. und 18. Jahrhunderts kennt die mechanische Energie der Sache, wenn auch nicht dem Namen nach in der Trägheitsbewegung und in den Spannkräften gravitirender und elastischer Massen; beide betrachtet sie als Data, für die es keine weitere Interpretation giebt, höchstens versucht sie die aus der Gravitation entspringenden Bewegungen als durch Stosswirkungen modificirte Trägheitsbewegungen aufzufassen. Leibniz sucht die mechanische Energie aus einem tieferen Begriffe abzuleiten; sie ist ihm vis derivativa, der eine vis primitiva zu Grunde liegt. Bewegung gilt ihm als die physische Aeusserung der Energie der Dinge, aber sie ist nicht das Wesen derselben und nicht einmal das Maass für sie; es ist bekannt, dass Leibniz sich veranlasst fand das Produkt der Masse in das halbe Quadrat der Geschwindigkeit als das Maass der lebendigen Kraft festzusetzen (Op. IV, p. 442). Vom Gesichtspunkte der Physik betrachtet, war der zwischen Leibniz und den Cartesianern geführte Streit über das wahre Maass der (lebendigen) Kräfte ein müssiger; man musste es der Erfahrung überlassen, zu entscheiden, ob in den mechanischen Processen überhaupt irgend eine Grösse constant bleibt, und durch welche Formel dieselbe ausgedrückt wird. In der That suchten auch die Gegner ihre verschiedenen Maassformeln eben so sehr auf spekulative als auf empirische Gründe zu stützen; ausschliesslich spekulativ aber war die Voraussetzung, dass überhaupt etwas constant bleiben müsse, dass in der Bewegung etwas Substanzielles gegeben sei. Da nun Cartesius das Wesen der Dinge in dem rein geometrischen Begriffe des Körpers und dem rein phoronomischen der Bewegung erschöpft zu haben glaubte, so konnte er das Constante nur in der Summe der Bewegungen aller einzelnen Theilchen suchen. Für Leibniz eröffnete sich ein weiterer Spielraum von Möglichkeiten, da er Bewegung und Energie nicht von vornherein identisch setzte; dass er übrigens auf dasjenige Maass verfiel, welchem die exakte Physik später eine thatsächliche Bedeutung beilegte, ist nicht viel mehr als Zufall, da weder die von ihm herangezogenen mechanischen Analogien noch sein metaphysischer Begriff der Energie für die Aufstellung des physikalischen Energiegesetzes entscheidend gewesen sind.

Immerhin darf die Vorstellung eines der Bewegung zu Grunde liegenden metaphysischen Realen auch vom physikalischen Standpunkte wenigstens als ein fruchtbarer heuristischer

Gedanke geschätzt werden; man kann jedenfalls der Erfahrung die Frage vorlegen, ob nicht da, wo eine Bewegung verschwindet, jedesmal eine andere Bewegung oder überhaupt ein anderer messbarer Zustand der Materie, welcher sie zu Wirkungen befähigt, in äquivalenter Weise zum Vorschein kommt; und in der That ist die Entdeckung des mechanischen Aequivalents der Wärme durch jenen allgemeinen Gedanken angeregt worden. Eine materiale Bedeutung kann ihm dagegen der Physiker nicht zugestehen, ohne sich auf das metaphysische Gebiet zu verirren. Leibniz allerdings erklärt die Energie der Bewegung für etwas Modales, jedes Modale aber sei Modifikation eines Fortbestehenden oder vielmehr Absoluten; und so könne beispielsweise die äussere Massenbewegung sich in eine innere verwandeln und diese als elastische Kraft sich wieder in Massenbewegung umsetzen (vgl. Theodic. III, 397). Dies Absolute von dem die Bewegung nur Modifikation ist, kann indes keine physische Realität (causa vera im Sinne Newton's) mehr sein; denn worin sollte es bestehen? Wir reduciren gegenwärtig zwar die verschiedenen Formen der Energie auf eine Grundform, aber diese ist die Bewegung selbst; eine Ableitung der kinetischen Energie aus einer allgemeineren Form kennt die Physik nicht, und wird sie voraussichtlich niemals kennen. Wir gehen vorläufig nicht auf die metaphysische Thätigkeitsweise ein, durch welche Leibniz die Bewegung erklären will, und werfen noch einen Blick auf die Umgestaltung, die der Substanzbegriff nunmehr durch den Begriff der Energie erfährt.

Da jedes Ding in der Natur mit Kraft (Energie) ausgerüstet zu denken ist, da die Energie ferner etwas Constantes ist, so ist es nahe gelegt, Substanz durch Energie zu definiren. In der That, was bleibt an einem Körper noch übrig, wenn man seinen Energieinhalt und die passiven Kräfte bei Seite lässt? Cartesius würde antworten, die Ausdehnung; aber diese bezeichnet ja, so entgegnet Leibniz, nicht selbst ein Reales, sondern nur eine Modifikation des Realen; es bleibt die Frage, **was** ist ausgedehnt, dies Etwas aber lässt sich nur durch den Begriff des Thätigen denken; daher die Definition Substanz

ist ein der Thätigkeit fähiges Wesen (Princip. de la nature cet. Nr. 1). Der Philosoph ist sich wohl bewusst, dass er damit die Anschaulichkeit aufgiebt, die den cartesianischen Begriff der Materie auszeichnet; die Imagination kann die Vorstellung des Thätigen nicht mehr erreichen, obwohl sie der Verstand sehr wohl begreift (Op. IV, p. 472). Dafür werden durch dieselbe die bei Cartesius von Grund aus verschiedenen Begriffe des Materiellen und Immateriellen in Verbindung gebracht (Animadvers. ibid. p. 391), denn der Begriff des conatus ist auf das Körperliche wie auf das Geistige anwendbar (theoria motus: corpus est mens momentanea). Um einen kurzen Ausdruck zu haben, werden wir die auf den Begriff der (metaphysischen) Energie gegründete Theorie der Materie als metaphysischen Dynamismus bezeichnen.

Auch in seiner Auffassung des Geschehens in der Natur versucht Leibniz die Principien des Mechanismus zu ergänzen. Es wurde schon oben bemerkt, dass die Naturwissenschaft des 17. und 18. Jahrhunderts von dem Ideal einer mechanischen Theorie der Natur sehr weit entfernt blieb, ja in vielen Gebieten wollte es überhaupt noch nicht gelingen, die Vorgänge durch wirkende Ursachen, geschweige durch rein mechanische Ursachen zu erklären. Dafür zeigte sich der Zweckbegriff, dem Cartesius und Spinoza in Anbetracht der geometrisch-mechanischen Bestimmtheit aller Vorgänge durch ihre Ursachen jeden objektiven Werth absprachen, vielfach fruchtbar in der Anwendung. So gelang es Fermat, das Brechungsgesetz des Lichtes auf Grund des teleologischen Axioms zu erklären, dass der Lichtstrahl immer die kürzeste Zeit brauche, um von einem Punkte des Mediums zu einem Punkte des andern zu kommen, ein Axiom, das später zu einem allgemein mechanischen Princip umgeformt wurde*). Leibniz hatte ein offenes Auge für jeden sich fruchtbar erweisenden Gedanken; er gesteht zwar bereitwillig zu, dass die mechanische Erklärungs-

*) Das Princip der kleinsten Aktion von Maupertuis; vergl. dessen: Essay de cosmologie (Leiden 1751).

weise immer „tiefer und in gewisser Art apriori und unmittelbarer ist“ (Op. IV, p. 447); dafür ist sie, so fügt er hinzu, ziemlich schwierig, wenn man ins Einzelne geht, und ich glaube, dass unsere Gelehrten sehr häufig noch weit davon entfernt sind; der Weg der Finalursachen ist leichter und lässt oft nützliche und wichtige Wahrheiten ahnen, welche man auf jenem mehr physischen Wege lange zu suchen hätte; die Dinge seien Maschinen, aber es sei leichter eine Maschine zu verstehen, wenn man von ihrer Funktion ausgeht (aposteriori). Der Philosoph geht indes noch weiter und giebt dem Zweckbegriff ausser dieser methodischen auch eine sachliche Bedeutung. Die Gesetze des Stosses, so argumentirt er in dieser Beziehung, sind nicht in der Natur des Raumes begründet, also nicht geometrisch beweisbar, wie der Mechanist sich einbildet (Theodic. III, 345); die Stosswirkung erfordert ja noch den Gedanken der Kraft, um sie überhaupt zu verstehen; woraus erklären sich nun aber die speciellen für den Stoss geltenden Gesetze, über die nach dem Princip des Grundes irgend eine Rechenschaft zu geben ist? Nur der Begriff der Zweckmässigkeit (convenance) kann zum Erklärungsgrunde dienen, indem man zeigt, dass jene Gesetze so beschaffen sind, dass eine absolut weise Vernunft sie gerade vor allen anderen, an sich gleich gut denkbaren, bevorzugen musste, weil sie die grösstmögliche Vollkommenheit der Welt bedeuten *).

Dem Cartesianismus und Spinozismus, welche die obersten Naturgesetze für mathematisch beweisbar hielten, stand übrigens die Ansicht des Occasionalismus entgegen, nach welcher dieselben der Willkür Gottes entspringen; auf den gleichen Standpunkt stellten sich, wie wir sehen, auch die Newtonianer, um ihr Gravitationsgesetz zu vertheidigen **); mit Abstreifung der theologischen Färbung würde diese Ansicht lauten: die Naturgesetze sind Thatsachen, nicht logische Nothwendigkeiten. Leibniz bekämpft dieselbe mittelst seines Princips vom zureichenden Grunde; die Naturgesetze aus einer absoluten Willkür Gottes ableiten, hiesse die Reihe der Gründe hier abbrechen; es muss etwas geben, woraus der gerade so determinirte Wille Gottes begreiflich wird, und das ist die Idee der in der Schöpfung zu realisirenden maximalen Vollkommenheit; Gott wählte den bestmöglichen Plan „in welchem die grösste Mannigfaltigkeit mit der grössten Ordnung besteht, das Terrain, Raum und Zeit am besten benutzt sind, der grösste Effekt auf den einfachsten Wegen hervorgebracht wird, das Maximum von Macht, Erkenntniss, Glück und Güte in den Kreaturen ist, welches das Universum zulassen konnte“. (Princ. de la nat. 10.)

*) Princip. de la nature cet. Nr. 10, 11.

**) Vergl. Clarke an Leibniz, Epist. 2.

Wir sehen also Leibniz eine Mittelstellung suchen zwischen dem absoluten Rationalismus, der Alles in der Natur als logisch nothwendig auffassen möchte, und dem Positivismus, der thatsächliche Elemente in ihr anerkennt. Auf allen drei Standpunkten wird übrigens zugestanden, dass das Einzelne nach mechanischen Gesetzen völlig determinirt ist, nur über den Ursprung der Gesetze wird verschieden geurtheilt: hätten die Naturgesetze auch andere sein können, als sie sind? Darin gipfelt zuletzt die vorliegende allgemeine Frage. Der Spinozist verneint dieselbe, und so bleibt ihm natürlich keine Möglichkeit, irgendwo den Zweck als objektives Princip einzuführen. Leibniz unterscheidet dagegen das Objektiv-Mögliche und das Wirkliche, ein Unterschied, der vom erkenntniss-theoretischen Gesichtspunkte noch zu erörtern sein wird, und führt nun den Zweck als den bestimmenden Grund der Wirklichkeit ein.

Eine ähnliche teleologische Betrachtung wandte übrigens schon Kepler an, indem er die thatsächlichen Constanten des Planetensystems aus ästhetischen Gesichtspunkten zu deduciren suchte. Die Hauptschwierigkeit derartiger Versuche liegt natürlich darin, eine exakte Begriffsbestimmung der kosmologischen Vollkommenheit zu finden. Leibniz bedient sich zu dem Zwecke verschiedener Formulirungen; er spricht häufig von einer Verbindung „der grösstmöglichen Ordnung mit der grösstmöglichen Mannigfaltigkeit“, an anderen Stellen wieder von der bestmöglichen Benutzung des Raumes und der Zeit, d. h.

also Erreichung der Naturwirkungen auf den kürzesten Wegen und in kürzester Zeit, an noch andern stützt er seine Definition auf den Erhaltungsgedanken: diejenigen Gesetze sind in der Welt realisirt, welche den abstrakten oder metaphysischen Gründen am besten entsprechen, es erhält sich in der Welt dieselbe Quantität der totalen Kraft oder Aktion u. s. w. (Princ. de la nat. 11. Theodic. III, 346.) Zu einer endgültigen Fassung ist Leibniz offenbar nicht gekommen, und die von ihm angegebenen Bestimmungen leiden alle an Schwierigkeiten, sei es, dass die Begriffe noch viel zu unbestimmt sind (grösste Ordnung), sei es, dass in der Anwendung der Willkür Raum gelassen ist (so bei den Minimalbestimmungen).

Im Princip wird man die Berechtigung, eine teleologische Interpretation der Naturgesetze zu suchen, nicht bestreiten können. Die in Rede stehende Teleologie greift in keiner Weise in die Rechte der exakten Wissenschaft ein, sie beschäftigt sich nur mit dem, was diese ausdrücklich als ausser ihrem Bereiche liegend anerkennt, mit den obersten Gesetzen; kein Mechaniker wird zwar zustimmen können, dass man die Pendelbewegung etwa aus irgend einem Begriffe von Zweckmässigkeit ableitet, aber er wird nichts dagegen haben, wenn man für die Existenz gerade des Newton'schen Gravitationsgesetzes statt irgend eines ähnlichen, welches ebenso gut zur Grundlage der Rechnung gemacht werden könnte, teleologische Gründe angiebt; er wird höchstens derartige Betrachtungen als müssige bezeichnen, insofern sie keine neue Einsicht in die Wirklichkeit geben, sondern nur dazu dienen, ein excessives Begreiflichkeitsbedürfniss zu befriedigen, welchem die empirische Wissenschaft nicht mehr genügen kann. Insonderheit trifft die spinozistische Kritik des Zweckbegriffes die leibnizische Teleologie in keiner Weise; dieselbe kämpft nur gegen die gemeine Zweckauffassung, welche das Einzelne, statt nach allgemeinen Gesetzen, nach Zwecken bestimmt ansieht, eine Ansicht, die übrigens, wie Leibniz zeigt, als bloss heuristisches Princip betrachtet, immer noch nützlich sein kann zur Auffindung der Gesetze.

Nur die Frage drängt sich auf, ob die Gesetze nicht mit den Kräften zusammengehören und aus diesen zunächst abzuleiten sind; die cartesianische Schule fasste zwar die eigenthümliche Ordnung der Natur als etwas Selbständiges auf, da ihr die Materie an sich gegen jede Form des Geschehens als gleichgiltig galt; nachdem aber Leibniz die Materie selbst als Thätiges definirte, so muss man erwarten, dass aus dem Wesen der thätigen Substanz auch die Formen, in welchen sich diese Thätigkeit physisch äussert, bestimmt sind; es hat keinen Sinn einerseits eine immanente Aktivität der Materie vorauszusetzen, ihre Wirkungsweisen aber als für sich bestimmt anzusehen. Lässt sich also nachweisen, dass aus der metaphysischen Natur der Materie Gesetze der zweckmässigsten Art folgen? Nur in der Metaphysik selbst kann natürlich hierüber Aufschluss gesucht werden, doch sei im Voraus bemerkt, dass allerdings die metaphysische Bestimmung des Kraftbegriffes dazu angethan erscheint, den Gedanken einer zweckmässigen Wirksamkeit der Naturkräfte zu bestätigen. Wenden wir uns jetzt der Betrachtung der eigentlich metaphysischen Erörterungen des Leibniz zu.

Substanz ist ein Thätiges, diesen Satz sahen wir schon aus der Physik sich ergeben; demselben tritt noch das zweite Axiom an die Seite: Substanz ist ein einfaches Wesen; das Ausgedehnte, die Materie, besteht aus Theilen, demnach ist kein Körper eine Substanz, sondern ein Aggregat von solchen, und die substanziellen Elemente der Materie sind nothwendig unkörperlich: Monaden. Die jeder Monade immanente thätige Kraft (vis activa) bedingt nun eine stetige Reihe von Veränderungen (die thätige Kraft äussert sich ja von selbst und unaufhörlich in Handlungen). In jeder stetigen Veränderung muss aber Etwas bleiben und Etwas sich ändern, daher muss innerhalb der substanziellen Einheit der Monade eine Vielheit von „Affektionen und Relationen“ bestehen; „der Uebergangszustand aber, welcher die Vielheit in einer Einheit enthält und darstellt, ist das, was man Vorstellung

nennt" *). Damit gewinnt Leibniz eine Anknüpfung für den rein spekulativen (nicht direkt gegebenen) Begriff des inneren Zustandes einer Monade in der psychologischen Erfahrung; „die Vielheit in einer einfachen Substanz erfahren wir in unserer Seele, da wir finden, dass der geringste Gedanke, dessen wir uns bewusst sind, eine Mannigfaltigkeit seiner Gegenstände enthält". (Princ. phil. 16.) Für die „Thätigkeit der inneren Kraft, durch welche die Veränderung oder der Uebergang von einer Vorstellung zur andern geschieht", führt Leibniz weiter die Bezeichnung „Trieb" (appetitus) ein (ibid. 15), wobei nur zu bemerken, dass das psychologische Phänomen des Triebes nur ein partikulärer Repräsentant des allgemeinen Begriffes ist.

Leibniz liebt es, den Begriff der Monade auch von einem rein psychologischen Ausgangspunkte aus zu construiren und hauptsächlich das Wesen des Vorstellens im allgemeinen Verstande aus der Natur des specifisch menschlichen Vorstellens zu deduciren, indem er nachweist, wie das bewusste menschliche Seelenleben auf primitiven, nicht ins Bewusstsein tretenden inneren Zuständen beruht (vgl. Principes de vie), doch müssen wir auf eine Entwickelung dieses Gedankenganges verzichten.

Das dritte Axiom der Monadologie besagt, dass die continuirliche Reihe der Vorstellungen ausschliesslich Resultat der Selbstthätigkeit der Monaden ist; „es kann auf keine Art erklärt werden, wie eine Monade alterirt oder in ihrem Innern verändert werden könnte durch eine andere Kreatur" (Princip. 7); es ist vielmehr die Natur der Substanz, sich continuirlich nach einem bestimmten Gesetz der Ordnung zu ändern, welches sie spontan durch alle Zustände hindurchführt, welche ihr zukommen werden, so zwar, dass der gegenwärtige Zustand einer jeden Substanz die natürliche Folge des vorhergehenden ist. (Eclairciss. des difficultés que Mr. Bayle etc. Op. IV, p. 518, 521.)

---

*) Princip. philos.: status transiens, qui involvit ac repraesentat multitudinem in unitate seu substantia simplici, non est nisi istud, quod perceptionem appellamus.

Die vorstehenden Sätze sind für unsere Frage von besonderer Wichtigkeit; keine transiente Causalität von Monade zu Monade, dagegen immanenter Zusammenhang der Zustände in einer und derselben Monade! Das ihr kurzer Sinn.

Verfolgen wir zunächst die letztere Behauptung, so erhob schon der scharfsinnige Bayle den Einwand, wie es denkbar sei, dass ein einfaches Wesen aus sich selbst eine Vielheit successiver Zustände hervorbringe, und zwar (bei der menschlichen Seele z. B.) zum Theil entgegengesetzter Zustände (Lust und Schmerz); ein Atom (eine physikalische Monade) behalte doch nach dem Trägheitsgesetz immer dieselbe Geschwindigkeit und Richtung bei, und man habe mit Recht die „Abweichungen" Epikur's verspottet, weil eine solche Annahme den klarsten Begriffen des Verstandes widerspreche. (Op. IV, p. 543.) Leibniz erklärt darauf, dass jedes Wesen, selbst ein zusammengesetztes, gleichförmig handele (wie das träge Atom), wenn gleichförmig handeln bedeute: beständig dasselbe Gesetz der Fortsetzung befolgen (wie die Glieder einer nach einer Regel gebildeten Zahlenreihe); aber es sei nicht nöthig, dass die einzelnen Handlungen auch ähnlich seien; die Bewegung in einer Parabel sei z. B. gleichförmig (vermöge des einheitlichen Gesetzes der Bahn), aber die einzelnen Theile der Bewegung seien nicht ähnlich, wie bei einer Geraden (ibid. p. 522). Ein Atom allerdings, sofern man es nur als träge Masse betrachte, werde sich nur gleichmässig und in gerader Linie bewegen, weil es nach Voraussetzung jeder Aktivität bar sei, und in ihm nur derselbe Eindruck fortwirke, der einmal vorhanden sei; in Kreisbewegung versetzt, würde es sich nur des Zustandes „erinnern", in dem es sich im letzten Augenblick befindet, und in der Tangente weitergehen, da sein Wesen eine Mannigfaltigkeit der Antriebe, die es beständig aus der Tangente herausbrächten, nicht fassen würde.

Ganz anders sei es bei der Monade; da sie eine wahre Substanz sei und Quelle ihrer Thätigkeiten, so erinnere sie sich so zu sagen, natürlich verworren, aller ihrer vorher-

gehenden Zustände und sei von ihnen afficirt, sie würde also, bildlich gesprochen, nicht nur ihre Richtung, sondern auch das Gesetz der Krümmung bewahren; in der Monade, insonderheit der Seele, gebe es mit andern Worten eine grosse Mannigfaltigkeit von gleichzeitig vorhandenen Modifikationen, die einen entsprechend complicirten Verlauf ihrer Folgezustände bedingen (ibid. 544). In diesem Sinne nennt Leibniz die Monade wohl auch einen spirituellen Automaten und lehrt ausserdem, dass derjenige, welcher Alles sieht, in ihrem gegenwärtigen Zustande alle ihre vergangenen und zukünftigen erkennen würde*); die ersteren, sofern sie ihre Spuren hinterlassen, die letzteren, sofern sie durch das Gegenwärtige bedingt sind. Da die ganze Reihe aber, nach Annahme, sich in der Monade ohne jedes Zuthun von aussen abspielt, so bezeichnet Leibniz dieselbe als eine Entwickelung, die je von der ursprünglichen Anlage (Individualität) einer Monade als dem Keim ausgeht. (Système nouv. Op. 476.) Gründe, warum eine Bestimmung der einen Monade durch eine andere ausgeschlossen sei, werden in der Monadologie kaum angegeben; Leibniz sucht nur gelegentlich zu zeigen, dass schon in der Mechanik die Körper als nicht sowohl durch den Stoss der anderen, sondern vielmehr durch ihre eigene elastische Kraft (ressort) bewegt anzusehen seien (Op. p. 476), und beruft sich im übrigen darauf, dass die Kräfte der Substanzen selbstverständlich denselben immanent seien**).

Die physikalischen Analogien sind indes wohl kaum stichhaltig; nach physikalischer Auffassung ist der „effort“ einer Kraft vielmehr immer auf einen Gegenstand ausserhalb ihres Trägers gerichtet. In der That sind es auch wohl mehr spekulative Gründe, die Leibniz eine transiente Causalität zwischen den Monaden leugnen lassen; der Gedanke des Malebranche, dass ein Zusammenhang einer endlichen Ursache und ihrer Wirkung sich nicht denken lasse, musste an zwingender Kraft

*) Eclairciss. p. 521. Princ. phil. 22. Princ. de la nat. 13.

**) Eclairc. d. nouv. syst. 496: il est vrai qui'l y a selon moi des efforts dans toutes les substances, mais ces efforts ne sont proprement que dans la substance même.

noch gewinnen, wenn man an die Stelle von Dingen überhaupt den Begriff einfacher, unkörperlicher Wesen setzt. Andererseits gab die Anthropologie des Spinoza unserem Philosophen ein Muster, wie man versuchen könne, Veränderungen eines Wesens aus einem Princip immanenter Thätigkeit abzuleiten. Freilich machte Spinoza noch nicht Ernst mit der ausschliesslichen und durchgehenden Immanenz des Wirkens, und deshalb kam er um die beiden Schwierigkeiten herum, welche diese Annahme zu überwinden hat.

Die erste derselben besteht darin, zu erklären, wie die erfahrungsmässig gegebene Mannigfaltigkeit der Zustände z. B. in der menschlichen Seele rein von innen entspringen kann, eine Schwierigkeit, die noch vergrössert wird, wenn man bedenkt, dass die wirklichen Dinge einfache Wesen sein sollen; die zweite Aufgabe ist, Rechenschaft darüber abzulegen, wie die thatsächliche Uebereinstimmung in den Veränderungen verschiedener Substanzen zu Stande kommt, die die unphilosophische Betrachtungsweise auf eine Einwirkung zurückführt. Stellt die Körperwelt auch nicht unmittelbar uns die wahren Substanzen und ihre wahren (inneren) Zustände dar, so muss doch das Physische irgendwie vom Metaphysischen abhängen und die scheinbare Beeinflussung der Dinge durch einander einen metaphysischen Grund haben. Nachdem wir schon gesehen, wie Leibniz das immanente Geschehen in den Monaden darzustellen sucht, so fragt sich jetzt, welche Theorie er über die scheinbare Wirkung der Dinge aufeinander giebt.

Die Bedenken, welche Leibniz gegen die occasionalistische Ansicht hat, wurden schon angedeutet; er verwirft die Berufung auf eine Ursache ausserhalb der Natur und verlangt, dass die Philosophie zeige, wie die Dinge zur Ausführung kommen, nach Massgabe des Begriffes der Gegenstände, um welche es sich handelt. (Système nouv. p. 484.) Bekannt ist sein Vergleich des Causalzusammenhanges nach occasionalistischer Anschauung mit der Uebereinstimmung des Ganges zweier Uhren, die durch fortwährende äussere Eingriffe erhalten wird. Zwar wird hierbei der Occasionalismus nur sehr äusserlich aufgefasst (und es ist wohl mit die Schuld von

Leibniz, wenn diese Auffassung seitdem die herrschende geblieben ist), aber schlagend bleibt doch der Einwand, dass, wenn man überhaupt ein Verständniss anstrebt, der Grund des Zusammenhangs zwischen den Dingen in ihnen, nicht ausser ihnen gesucht werden muss. Er selbst hat nun bekanntlich an Stelle des Occasionalismus das System der prästabilirten Harmonie gesetzt, welches nach der populären bildlichen Erläuterung den Zusammenhang der Dinge sich so vorstellt, wie die Uebereinstimmung zweier auf denselben Gang construirter Uhren. Es werden nun aber nach dem Princip, dass die Wirklichkeit aus dem Wesen der Dinge begriffen werden muss, besondere Bestimmungen in den Monaden nachzuweisen sein, welche diejenige Concordanz bedingen, die den Anschein des Sichnacheinanderrichtens hervorbringt. Dieser Forderung entspricht die Annahme, dass die mannigfaltigen Zustände der einen Monade immer die Vorstellung dessen sind, was in allen übrigen geschieht. Man weiss, dass die Vorstellungen im metaphysischen Sinne etwas Allgemeineres bedeuten, als Vorstellungen im psychologischen Sinne; wie aber überhaupt die Zustände der Monaden als Vorstellung bezeichnet werden können, wird erst durch den vorigen Gedanken klar; Vorstellungen sind sie eben insofern, als sie eine ausser der Monade gegebene Mannigfaltigkeit in ihr darstellen und zwar dergestalt, dass derjenige, welcher alle ihre Winkel erforschen könnte (déplier les replis), das ganze Universum in ihr lesen möchte. Die Monade hat aber nicht nothwendig ein Bewusstsein dieser Zustände und somit dessen, was sich in ihr darstellt; auch die menschliche Seele appercipirt nur einen Theil derselben, die übrigen sind dunkle Vorstellungen, blosse Affektionen, die aber durch eine continuirliche Reihe von Zwischenstufen mit den bewussten Vorstellungen zusammenhängen. Man weiss, welchen Werth Leibniz in der Psychologie auf die von ihm entdeckten unmerklichen Vorstellungen (petits perceptions) legt, eben weil sie einerseits mit den bewussten Vorstellungen in Zusammenhang stehen, andererseits aber als Uebergang zu ganz unbewussten Zuständen der Seele betrachtet werden können.

Indem er nun darauf hinweist, wie das gesammte Seelenleben in solchen elementaren Zuständen wurzelt, glaubt er den Charakter der Monade als Mikrokosmus (Spiegel der Welt) veranschaulichen und empirisch bestätigen zu können. (Nouv. Essays. Avant. prop.) Ebenso sucht Leibniz aber auch die erfahrungsmässigen Formen des physischen Geschehens auf seine Hypothese zu deuten und so derselben eine thatsächliche Basis zu schaffen. Da der ganze Raum, so erörtert er, voll ist, und in Folge dessen alle Materie in Verbindung steht, und daher alle Bewegung einen Effekt auslöst auch in entfernten Körpern nach Verhältniss der Entfernung, so wird ein jeder Körper nicht nur von denen afficirt, welche ihn berühren, so dass er gewissermassen wahrnimmt, was ihnen geschieht, sondern er nimmt auch mittelbar diejenigen wahr, welche die ersteren berühren. Jeder Körper wird also von alle dem afficirt, was im Universum geschieht, in jedem einzelnen könnte man lesen, was in den übrigen vorgeht, ja sogar was schon geschehen ist oder noch kommen wird. (Princip. philos. 63.) In einer anderen Schrift wird sogar die Annahme, dass die Monaden das Universum vorstellen, direkt aus der Thatsache der durchgehenden physischen Verknüpfung der Dinge gefolgert. (Princip. de la nat. Nr. 3.)

Ein Einwand drängt sich indes schon hier auf. Wenn der Zustand einer jeden Monade in jedem Augenblicke immer nur die Abbildung der Gesammtheit der andern ist, so scheint die Welt lauter Abbildung ohne Gegenstand zu sein. Man fragt, ob die Monaden nicht reale Charaktere an sich haben, die zuletzt die Gegenstände des wechselseitigen Sichvorstellens sind. In einem System von Spiegeln können nur dann Bilder vorhanden sein, wenn zum mindesten jeder Spiegel eine feste, ihn von der Umgebung abhebende Begrenzung hat, die sich nun in unzähligen Reflexionen spiegeln kann. Leibniz sucht diesem Bedenken zu begegnen, indem er jedem Wesen einen eigenen Charakter, eine Individualität beilegt, welche den Inhalt bildet, den die andern von ihr vorstellen; er vermag aber diese Individualität nur wieder zu definiren, als die specifische Art die Aussenwelt vorzustellen, welche jede

Monade an sich hat, also wieder nur durch eine Relation (Theodic. III, 403); auf welcher ursprünglichen Wesensanlage diese besondere Art vorzustellen beruht, wird nicht gesagt. In dem eben erklärten Sinne ist es auch zu verstehen, wenn von dem Gesichtspunkt die Rede ist, aus welchem jede Monade die Welt vorstellt. (N. Vers. IV, 11.) Es ist nun ein bekanntes, vielbewundertes Axiom der Monadologie, dass die Monaden eine continuirliche Stufenreihe bilden, in welcher alle möglichen Individualitäten vertreten sind (Princip. de la nat. 4); dasselbe scheint zunächst ausser Beziehung zu stehen zu der Frage der Harmonie der Monaden, doch ist es von einigen Leibniz-Interpreten benutzt worden, um die Existenz jener Harmonie zu erklären.

In der That kann die Ausführung des Gedankens, dass in jeder Monade zugleich alle anderen gegenwärtig sind, noch nicht befriedigen, man fragt noch weiter, wie dies möglich ist; in dem Begriffe der einfachen Substanz liegt doch noch nicht, dass die eine alle übrigen ihrer Art vorstelle. Kuno Fischer sucht nun zu zeigen, dass, insofern die Monaden eine Stufenreihe bilden, jede einzelne Abstufung nur im Zusammenhange der übrigen sein kann und in ihrem Wesen nothwendig auf die übrigen bezogen sein muss. So schön diese Idee ist, so finden wir doch in den Quellen nicht die nöthigen Anhaltepunkte für dieselbe vor. Leibniz selbst stellt es entweder als selbstverständlich hin, dass das Mannigfaltige in den Monaden nur die Perception oder Repräsentation des Aeusseren sein kann (Princip. de la nat.), oder er bezeichnet es einfach als eine zufolge der göttlichen Welteinrichtung gegebene Thatsache. Gelegentlich leitet allerdings Leibniz auch die Harmonie des Geschehens in allen einzelnen Monaden mit Beiseitesetzung des Begriffs ihrer Vorstellungsthätigkeit aus dem allgemeinen Begriffe ihrer Zusammengehörigkeit ab; indem Gott, so folgert er, (Princip. 54) die einfachen Substanzen zu einem Weltganzen verband, musste er nothwendig die eine an die anderen anpassen; sofern mehrere Elemente zu einem Ganzen verbunden sind, ist immer eine theilweise Abhängigkeit derselben von einander gegeben, weil nicht Beliebiges verbunden werden kann. Er erlaubt deshalb von einem idealen Einfluss der Monaden auf einander zu sprechen, wenn man darunter diese logische Bedingtheit eines Zustandes der einen durch andere Monaden versteht. Es ist nun zwar ein unserem Philosophen sehr geläufiger Gedanke, dass es gewisse allgemeine und logisch nothwendige Gesetze des Zusammenhangs einer Vielheit von Dingen in einer möglichen Welt giebt, aber es fehlt doch zu sehr an einem Nachweis dieser Gesetze, als dass auf dieselbe die Concordanz der Monaden gestützt werden könnte.

Es ist bis jetzt nur von den inneren Zuständen der Substanzen und ihrer Uebereinstimmung die Rede gewesen; es ist nun aber klar, dass, wenn nur diese in Betracht kämen, überhaupt nichts zu erklären sein würde, denn die inneren Vorgänge verschiedener Wesen sind so völlig von einander isolirt, dass die Begriffe der Concordanz und Discordanz hier ganz ihren Sinn verlieren. Nur äussere Zustände können möglicherweise sich stören und also auch nur sie können harmoniren. Wir haben daher jetzt die Monadologie darauf anzusehen, wie sie die im Raume sich darstellenden äusseren Verhältnisse der Dinge aus den nur inneren Vorgängen der einfachen Substanzen deducirt; es ist dies der am schwierigsten zu verstehende Theil des Systems, vielleicht deshalb, weil die Lösung der betreffenden Aufgabe dem Philosophen überhaupt nicht gelungen ist. Um unsern Zweck zu erreichen, müssen wir die Entwickelung des Begriffes der Monade noch von einem andern Gesichtspunkte als den oben gewählten verfolgen.

Die Organismen nöthigen uns, nach Leibniz, ein immaterielles Einheitsprincip der mannigfaltigen an ihnen sich zeigenden Erscheinungen anzunehmen; jedem Organismus liegt ein einfaches, thätiges Wesen zu Grunde, also eine Monade (hier identisch mit der Entelechie des Aristoteles). Während nun nach der früheren Entwickelung die Monade als rein immaterielles Wesen zu denken war, bezieht sich dieselbe, als Seele eines Organismus verstanden, nothwendig auf den letzteren. Selbstverständlich muss der mit einer Seelenmonade

verbundene Organismus seinerseits als ein Aggregat anderer Monaden angesehen werden, jedoch sucht Leibniz die Correlation einer leiblichen und einer seelischen Seite als für alle Monaden giltig darzustellen vermittelst der bekannten Annahme, dass die Materie ins Unendliche organisirt sei, und dass demnach, wie weit man auch in der Auflösung des Materiellen in seine einfachen Elemente gehen möge, jedes Element eine organisirte Einheit sei. (Princip. philos. 65, Princip. de la nat. 2, Epis. ad Wagn.) Wie sehr er von dieser Vorstellung beherrscht ist, beweist der Umstand, dass er sogar den Satz, dass jede Monade das Universum vorstellt, unter der Voraussetzung eines Leibes der Monade entwickelt, welcher von allen umgebenden Naturkörpern afficirt werde (Princ. 64), und insbesondere den Gedanken des einem jeden Individuum eigenthümlichen Gesichtspunktes durch den Hinweis auf die besondere Stellung, die der Leib eines jeden im materiellen Universum einnimmt, veranschaulicht; in diesem Zusammenhange scheint endlich auch eine prästabilirte Harmonie eigentlich nur zwischen den Seelen und ihren Körpern angenommen werden zu müssen, da ja der Körper von allem, was um ihn geschieht, selbstverständlich berührt zu werden scheint, und nur zu erklären ist, weshalb auch die Seele von alle dem afficirt wird. Es ist wohl anzunehmen, dass die letzteren Darlegungen sich absichtlich an die vulgären Anschauungen anschliessen, denn es wäre doch ein zu plumper Fehler, das Princip der Harmonie ernstlich in dieser Weise interpretiren zu wollen; doch giebt es allerdings rein metaphysische und zum System nothwendig gehörende Entwickelungen, in denen der Begriff eines Aeusseren der Monaden benutzt wird und unbedingt als ernster Gedanke, nicht als populäres Bild zu nehmen ist.

In dem Briefwechsel mit Des Bosses über die Constitution der Materie legt Leibniz dar, dass die primitiven Monaden, aus welchen die Materie zuletzt sich aufbaut, zwar nicht mit irgend einem Minimum von physischer Materie behaftet seien, aber doch eine leibliche Seite in der „leidenden Kraft“ besitzen, die ihnen neben der wesentlichen thätigen Kraft eignet,

und welche als das „Verlangen nach Ausdehnung“ (extensionis exigentia) das Princip der Materialität darstellt. Zwar wird der Satz aufgestellt, dass die physische Materie nur Phänomen ist, „da ausser den eingehenden Monaden das Uebrige durch die Vorstellung allein hinzugethan wird, dadurch eben, dass sie zugleich vorgestellt werden“ (Briefe an Des Bosses: Op. ed. Dutens p. 320, 268); aber sie gilt doch als phaenomenon bene fundatum, insofern die Kraft der Undurchdringlichkeit auf ein Reales hindeutet, dass sich nach aussen gegen andere Reale abschliesst; so kommt man unvermeidlich auf eine vis passiva der Monaden, als dem objektiven Grund der Materie (daher von Leibniz materia prima genannt zum Unterschied von der nur halb realen, halb phänomenalen materia secunda). Sehen wir jetzt zu, welche Voraussetzungen die Einheit des materiellen Universums erfordert, und welche davon etwa schon in dem Vorigen mitgegeben sind.

Da die Aussenwelt nicht an sich, sondern nur in der Vorstellung so besteht, wie wir sie wahrnehmen, so liegt jedenfalls ein Grund für den Zusammenhang der vielen Substanzen in ihr in der Seele des Betrachters; in der That führt es Leibniz auf das Verhalten der letzteren zurück, dass die an sich diskreten Monaden sich als continuirliche Masse darstellen; die räumliche Verbindung der Theile eines Körpers und damit eine der allgemeinsten Einheitsformen der Wirklichkeit erscheint somit als eine Folgeerscheinung der Disposition der Seelen-Monade das metaphysische Universum in eigenthümlicher Weise in sich abzuspiegeln. Da weiter die causale Gemeinschaft der einzelnen Körper nach mechanistischer Hypothese durch ihre Undurchdringlichkeit vermittelt wird, so ergiebt sich als Einheitsprincip die leidende Kraft der Monaden. Dass diese in der That das objektive Princip der Verknüpfung der Dinge bildet, erklärt Leibniz ausdrücklich in dem Satze, dass die Kreaturen befreit von der Materie zu gleicher Zeit losgetrennt von der allgemeinen Verbindung und gewissermassen Deserteure der universellen Ordnung sein würden (Princ. de vie). Und gewiss ist dies klar, dass, wenn die Monaden nur immanente thätige Kräfte wären, eine jede eine

Welt für sich bilden würde; die einzelnen Monaden könnten im übrigen zufolge ihrer Wesenseinrichtung ein Vorstellungsbild von der Gesammtheit der übrigen haben, die etwaige Einheit der Vielen in dieser Vorstellungswelt aber wäre jedenfalls eine nur scheinbare. Soll eine Einheit des vielen Realen auch objektiv, unabhängig von einem etwa participirenden Subjekt, bestehen, so muss im Wesen der Monaden ein Grund der Beziehung auf einander bestehen, und dieser Grund ist ihre leidende Kraft; indem die Monade durch dieselbe zu einem Aeusseren wird, tritt sie eo ipso in Gemeinschaft mit anderen ihresgleichen.

Wir haben bis jetzt noch keine genauere Bestimmung dieser Eigenschaft erhalten und sie vielmehr nur kennen gelernt durch das, was durch sie erklärt werden soll, nicht durch das, was sie selbst ist, und in welchem Zusammenhange sie mit den übrigen Wesensbestimmungen der Monade steht. Man sieht nun leicht, dass die leidende Kraft Nichts als ein Postulat ist. Will man nicht die ganze Wirklichkeit zu einem blossen Phänomen herabsetzen, so ist in den Substanzen ein Grund ihrer physischen Beziehung zu einander anzunehmen; Leibniz folgt diesem Zwange, versäumt jedoch den Begriff, zu welchem er aposteriori, von dem Gegebenen aus kommt, auch apriori aus dem sonst angenommenen Wesen der Dinge abzuleiten. Zwar könnte man sagen, dass nach der Definition: Substanz ist ein der Aktion fähiges Wesen, von vornherein in der Monade neben der aktiven auch eine passive Kraft anzunehmen wäre (da ja diese beiden Formen der Kraft unterschieden wurden); aber damit wurde eben das Wesen der Substanz von vornherein durch zwei ausser Zusammenhang stehende Bestimmungen definirt und also die Einheitlichkeit desselben aufgegeben; aktive und passive Kraft fallen in ihrer metaphysischen Bedeutung gar nicht mehr unter einen Begriff; während die erstere das Princip bedeutet, aus dem die inneren Veränderungen einer Monade hervorgehen, besteht die letztere in der Vorstellung einer Bestimmung der Monaden durcheinander; die eine entspricht also der immanenten, die andere der transienten Causalität.

Es ist hiernach zweierlei, den Monaden eine aktive und eine passive Kraft beizulegen, aus der einen folgt nicht die andere. Und zu sagen, dass die vis passiva die scheinbare Einschränkung der einen Monade durch die andere hervorbringe, ist eine blosse Tautologie, denn die Frage ist, woher diese vis kommt.

Hier würde nun ein Vertheidiger von Leibniz vielleicht auf die Lehre der prästabilirten Harmonie hinweisen und vorhalten, dass in dieser der Ursprung jener Kraft zu suchen sei. Aber angenommen, dass in die innere Entwickelung einer jeden Monade das, was in den übrigen geschieht, mit eingeht, so ist daraus doch noch nicht zu ersehen, wie es kommt, dass dieser innere Rapport sich als äussere Causalgemeinschaft darstellt. Zwar liegt die Meinung nahe, dass, indem durch unsere Seele die diskreten Monaden als verbunden zu einem zeitlichen und räumlichen Continuum aufgefasst werden, damit zugleich die ideale Beziehung derselben zu einander (die Gegenwart der einen in der andern in der Form der Vorstellung) sich darstellen werde als äussere Wechselwirkung; aber Leibniz ist schon bei den zeitlich räumlichen Formen den Nachweis ihres Ursprunges schuldig geblieben, und noch viel schwieriger wäre jedenfalls zu zeigen gewesen, wie innerhalb der räumlichen Anschauung jenes metaphysische Verhältniss die Form der äusseren Einwirkung annimmt. Ueberdem: streicht man von dem Begriffe der äusseren Einwirkung die zeitlichen und räumlichen Beziehungen als subjektive Zuthaten ab, so bleibt doch die Vorstellung einer Bestimmung des einen Wesens durch das andere zurück, ohne sich zu einer bloss idealen Relation, wie sie in der Hypothese der Harmonie vorausgesetzt wird, zu verflüchtigen. Die monadologische Auffassung der Dinge zeigt also hier eine bedenkliche Lücke. Weder ist sie im Stande von dem Begriffe des selbständigen und in sich beschlossenen Wesens ausgehend synthetisch die Möglichkeit der Aussenwelt als eines Systems äusserlich verbundener Elemente abzuleiten, noch auch vermag sie die Aussenwelt analysirend auf eine Vielheit diskreter Monaden völlig zurückzuführen;

vom Inneren der Dinge ausgehend kann sie das Aeussere nicht construiren, und vom Aeusseren ausgehend, vermag sie nicht von diesem loszukommen.

Aber auch da, wo es sich nicht darum handelt, bestimmten Thatsachen der Wirklichkeit gerecht zu werden, innerhalb der reinen Spekulation, ist das leibnizische Denken nicht einwurfsfrei.

Mit Recht fand es Bayle unbegreiflich, dass eine Monade eine endlose Mannigfaltigkeit wechselnder Zustände hervorbringe; ist der Inhalt ihres Wesens wirklich in jedem Momente ein absolut Einfaches, so ist nicht zu ersehen, woher ein Antrieb zu einer Transformation in fortwährend andere Zustände kommen solle. Der beste Beweis für die Stichhaltigkeit dieses Einwandes ist der, dass Leibniz ihm Rechnung trägt und die Existenz einer gleichzeitigen Vielheit von Bestimmungen in der Monade, welche die Componenten eines inneren unausgesetzt wirkenden Mechanismus bilden, nachzuweisen sucht. In diesem Falle scheint aber die Einheit der Substanz, welche bei Annahme einer absoluten Einfachheit ihres Wesens selbstverständlich ist, in Frage gestellt zu werden. Der Monadolog mag sich zwar auf die psychologische Erfahrung berufen, zum Beweis, dass eine Vielheit coexistenter Bestimmungen in einem einfachen Wesen thatsächlich vorkomme, aber es fehlt doch der Begriff, durch welchen diese Einheit als eine objektiv bestehende gedacht werden kann. Uebrigens drängt sich auch schon bei der Annahme einer nur successiven Vielheit der Zustände einer Substanz die Frage nach dem realen Einheitspunkte derselben, dem Sitze des Wesens der Substanz gebieterisch auf.

Aber weiter: die Annahme, dass die Monaden das metaphysische Universum vorstellen, gemacht, um den Gedanken des immanenten Ursprungs aller Veränderungen derselben zu rechtfertigen, steht mit dem letzteren in Widerspruch. Da jede Monade von allen übrigen völlig unabhängig ist, so ist nicht einzusehen, in welchem Sinne einer ihrer Zustände auf etwas ausser ihr Befindliches Bezug haben könne. Indem wir sagen, dass unsere Vorstellungen sich auf Gegenstände

beziehen, so meinen wir damit, dass ihr Inhalt bestimmt sei durch den Gegenstand, nicht durch uns, und überhaupt, sollen gewisse Zustände der Monade einem Aeusseren correspondiren und es darstellen in einem eigentlichen Sinne, so kann der Grund für dieselben nicht im Innern der Monade ganz enthalten sein. Derselbe Gedanke sei noch in anderer Form wiederholt und erweitert. Die in einer Monade A zur Vorstellung gelangenden Monaden B, C, D u. s. w. sind nach Voraussetzung sowohl von A als unter einander völlig unabhängig, d. h. also die Natur des A schliesst den Inhalt jener Wesen in keiner Weise ein und ebenso wenig das eine die andern. Wie ist es nun denkbar, dass trotzdem aus der Natur des A Zustände entspringen, welche Folgen derselben sind und unter einander zusammenhängen, die jenen völlig diskreten Realitäten entsprechen? Wenn das, was in der einen Monade geschieht, in die Zustände der andern in irgend einer Weise einfliesst, so wird also ersichtlich in der letzteren etwas gesetzt, was nicht in dem Inhalte ihres Wesens begründet liegt; die Annahme einer Uebereinstimmung der Monaden schliesst also die Vorstellung aus, dass alles, was in ihnen geschieht, sich aus einem Keime entwickelt, vielmehr sind in jeder Monade eine Vielheit irreduktibeler Zustände anzunehmen, als Bedingungen ihrer weiteren Entwickelung.

In der That hat es Leibniz nicht zu Wege gebracht, die Psychologie, die doch das unmittelbare Anwendungsgebiet für die Monadologie bildet, nach seinen Grundsätzen zu gestalten. Weit entfernt den gesammten Inhalt des Seelenlebens aus einem Quellpunkte ableiten zu können, erklärt er dasselbe vielmehr aus dem Conflikte zwischen einem constanten, der Seele wesentlichen Triebe (nach Vollkommenheit) und verschiedenartigen Hemmungen, also Zuständen, die nicht im Wesen der Seele begründet sind, denn es ist nicht denkbar, dass die Seele, ein thätiges Wesen, ihre eigene Thätigkeit hemmen sollte (Nouv. Ess. I, 21, §. 36, 46). Mag man nun diese Hemmungen als Wirkungen äusserer Dinge ansehen, oder diese Annahme für unzulässig halten, so sind sie jedenfalls nur zufällig und nicht aus innerer Nothwendigkeit in der Seele gegeben.

Wenn hiernach also auch das Princip, dass alle Zustände eines Wesens lediglich aus ihm selbst entspringen und in ihm begründet sind, nicht aufrecht zu erhalten ist, so bleibt doch dem allgemeineren Gedanken, dass Nichts, was ein Wesen betreffen kann, ihm ganz von aussen kommt, sondern auch in ihm bedingt sein muss, sofern es zur Einheit seines Seins gehört, sein voller Werth erhalten. Die Anschauung, welche wir noch bei Spinoza fanden, dass ein Zustand eines Dinges seinen Grund ganz ausser ihm habe, ist durch Leibniz in der Metaphysik unmöglich gemacht worden; und wer sich nicht ganz seiner Ansicht von dem rein inneren Ursprunge aller Zustände der Dinge anschliesst, sondern an der Vorstellung einer Beeinflussung derselben durcheinander festhält, wird diese doch nur in der Weise sich denken dürfen, dass er die Wirkung durch die Natur des Leidenden eben so gut als durch die des Thätigen bestimmt sein lässt.

Nachdem wir die Entstehung der metaphysischen Begriffe des Leibniz von dem Boden der rationalen Physik aus verfolgt haben, betrachten wir jetzt noch ihre Anwendung auf die Psychologie zusammenhängend.

Lässt man einmal den Begriff von Hemmungen, die die Seele als Monade betrachtet erfährt, zu, so ist im übrigen nicht zu leugnen, dass die Psychologie unter dem monadologischen Gesichtspunkte einen bestechenden theoretischen Charakter gewinnt. Jene Voraussetzung ergiebt sofort eine objektive Begründung für die Phänomene der Lust und Unlust: Lust ist das Gefühl, welches mit der Entfaltung der Aktivität der Seele in ihrer natürlichen Richtung auf grössere Vollkommenheit verbunden ist, während Unlust die Hemmung begleitet (Theodic. I, 64, Nouv. Ess. II, 21), und es erklärt sich die allgemeine Tendenz des Seelenlebens im Sinne der Lust und entgegengesetzt der Unlust fortzuschreiten. Das zweite, aus der Metaphysik geschöpfte Princip der Psychologie ist die Annahme des Vorhandenseins unmerkbarer Zustände in der Seele, welche einen Erklärungsgrund für Erscheinungen liefert, die aus dem bewussten Seelenleben ungenügend sich würden begründen lassen. Indem diese kleinen Zustände mit Antrieben verbunden zu denken sind zu neuen Zuständen fortzuschreiten, gestaltet sich unserem Philosophen das Bild eines Mechanismus in der Seele, der wesentlich ausserhalb des Bewusstseins spielt, und dessen Wirkungen nur theilweise in das Bewusstsein hereinreichen, und welcher sich besonders geeignet erweist zur Erklärung der instinktiven Aeusserungen. (Nouv. Ess. II, 21, §. 5 u. 35.) Die Summation zahlreicher kleiner Erregungen wird einen starken und seines Zieles sich bewussten Trieb ergeben, aber die Seele wird sich keine Rechenschaft über den Ursprung eines solchen geben können, er ist ein irrationaler (Leidenschaft) (Ibid. §. 39). Dem entspricht, dass die Lustempfindungen in deren Sinne sich diese Triebe bewegen, verworrene sind, die sich nicht logisch begründen lassen.

Ihnen stellt nun Leibniz entgegen die aufgeklärten Lustempfindungen und mit ihnen die vernunftgemässen Neigungen (ibid. §. 46), welche zusammenhängen mit der Erkenntniss der Vollkommenheit. Somit haben wir auch bei Leibniz denselben Dualismus der Erklärungsprincipien in der Psychologie, den wir bei Malebranche und Spinoza vorfanden: einerseits die Anschauung der mechanischen, durch das gerade gegebene Zusammentreffen verschiedener Umstände bestimmten Erzeugung der Phänomene, andererseits die Vorstellung des Ursprungs gewisser Erscheinungen aus dem logischen Denken. Dieser Dualismus greift wesentlich ein in die Lehre vom Wollen.

Das Wesentliche eines Willensaktes ist nach Leibniz die Anstrengung zu handeln nach dem Urtheil (Theodic. II, 311), welche im Urtheil: ich will, noch nicht gegeben ist, sondern erst nach demselben ihre volle Energie erlangt. Jeder Willensakt hat seinen zureichenden Grund in den vorhandenen Strebungen und erfolgt nach Massgabe derselben (Theodic. III, 287); es giebt keine Indifferenz des Willens, alles ist im Menschen so gut wie überall sonst determinirt (ibid. I, 52);

jedes Agens enthält eine Disposition zum Handeln, sei es von aussen, sei es vermöge seiner Constitution; mit dieser aber ist auch die Handlung bestimmt (ibid. I, 46). Es ist unnöthig, auf die verschiedenen Erläuterungen und Specialisirungen einzugehen, welche Leibniz zu dem Princip der Determinirtheit des Wollens giebt (vergl. Theodic. I, 49; III, 337. Briefw. mit Clarke ep. 5 u. s. w.), nur sei bemerkt, dass gerade hier die Annahme unmerklicher Zustände sich als besonders fruchtbarer Erklärungsgrund zeigt (Neue Vers. II, 21, p. 157).

Giebt es nun in irgend einem Sinne etwas Charakteristisches im Wollen im Unterschiede von dem nackten Geschehen überhaupt, was als Freiheit angesprochen werden könnte? Leibniz findet dies in zwei Bestimmungen. Erstens in der Betheiligung der Intelligenz beim Wollen, darin, dass das Wollen ein bewusstes Ziel hat: „Fragen, ob in unserem Willen Freiheit ist, ist dasselbe als fragen, ob in unserem Willen Willen ist; frei und mit Willen bedeuten dasselbe; denn frei ist dasselbe wie spontan mit Vernunft, und Wollen heisst aus einem durch Verstand erfassten Grunde zur Handlung getrieben werden“ (Op. I, p. 362). Diese Definition entspricht so ziemlich der Spinozistischen, wie besonders der Zusatz zeigt, dass die Freiheit um so grösser, je reiner die Ueberlegung von verworrenen Vorstellungen ist; dazu kommt aber noch eine zweite Bestimmung: der Wille ist in der Seele jederzeit determinirt, aber nicht necessitirt; denkt man sich die in einem gegebenen Augenblicke in der Seele vorhandenen Motive alle zusammengefasst, so wird der betreffende Willensakt nicht als logisch nothwendige Folge derselben sich darstellen; der Begriff der Güter schliesst nicht nothwendig das Wollen derselben in sich (Theod. III, 31). Die zweite Bestimmung sagt, wie leicht zu sehen, erheblich mehr als die erste. Nach dieser bedeutet frei nicht mehr als freiwillig (im Sinne von Locke's Definition), sonach ist alles Wollen frei; um aber den Gegensatz des freien und unfreien Entschlusses, im Interesse der praktischen Philosophie, nicht ganz aufzuheben, verknüpft Leibniz damit den Spinozistischen

Begriff, nach welchem frei die Handlungen sind, welche aus dem vernünftigen Denken entspringen (aus den klaren Vorstellungen) im Gegensatz zu den durch verworrene Empfindungen bestimmten. Nun haben wir aber schon früher gesehen, dass der Unterschied der logischen und der mechanischen Motivation des Willens in der Durchführung auf bedeutende Schwierigkeiten stösst, in der Betrachtung des concreten Seelenlebens drängt sich überall die Vorstellung einer bloss mechanischen Bestimmung hervor. Dies ist besonders bei Leibniz der Fall, dem der Begriff der minimalen Erregungen ein so geeignetes Princip der mechanischen Erklärung an die Hand gab. So erläutert denn die Theodicee das Wollen durch ein rein mechanisches Bild: „wie die zusammengepresste Luft in einem Gefässe überall drückt, aber an der schwächsten Stelle durchbricht, so gehen die Triebkräfte der Seele zu gleicher Zeit nach mehreren Seiten, um schliesslich in der Richtung zu einer Aktion zu führen, wo die grösste Leichtigkeit oder der geringste Widerstand ist (Theod. III, 325).

Die Einsicht, dass sich der fragliche Unterschied nicht aufrecht erhalten lasse, hat Leibniz wohl mit veranlasst, dem Begriffe der Freiheit denn doch noch eine tiefere, metaphysische Bedeutung beizulegen, um ihn nicht völlig zu verlieren. Der so gestaltete Begriff, ein specifisches Produkt des leibnizischen Denkens, kann jedoch erst im folgenden Abschnitte im Zusammenhange mit der Besprechung des Causalgesetzes erörtert werden.

II. Leibnizen's Erkenntnisslehre.

Alles Denken, gehe es nun an der Hand der Erfahrung oder spekulativ vor, muss voraussetzen, dass seine Aufgabe lösbar ist, dass die Objekte, auf die es gerichtet ist, begreiflich sind. Diese Voraussetzung hat Leibniz als der erste in seinem bekannten Princip des zureichenden Grundes ausdrücklich formulirt. Man hat darüber gestritten, in welcher Bedeutung dasselbe zu verstehen sei, ob nur als logisches, formales

Princip oder als ein metaphysisches, materiales. Sieht man die verschiedenen Ausdrücke desselben durch, so erscheinen beide Auffassungen berechtigt. Alle Erkenntnissakte, so heisst es in den Principia philos., sind auf zwei grosse Principien begründet; nach dem Princip des zureichenden Grundes, so folgt dann, nehmen wir an, dass keine Thatsache als wahr befunden werden kann, oder ein Satz als wahr bestehen, wenn nicht ein ausreichender Grund da ist, weshalb er mehr so ist als anders, obwohl diese Gründe uns sehr oft unbekannt sind. Hier haben wir es unverkennbar mit einem logischen Grundsatze zu thun. Dagegen heisst es anderwärts, dass Nichts geschieht ohne zureichenden Grund (Princip. de la nat. et de la gr. 7) oder dass niemals etwas geschieht, ohne dass es eine Ursache oder wenigstens einen bestimmenden Grund gäbe, d. h. etwas, welches dazu dienen kann apriori Rechenschaft zu geben, warum ein Ding vielmehr existirt als nicht existirt, und warum es vielmehr so ist, als auf jede andere Art (Theodic. I, 44). Hier ist ersichtlich unter dem Grunde etwas in den Dingen realiter Bestehendes gemeint, der Satz hat also einen metaphysischen Sinn. Die beiden Bedeutungen des Princips stehen übrigens im Zusammenhange; soll auch in Bezug auf die Verhältnisse der Wirklichkeit eine Begründung möglich sein, so muss objektiv in den Dingen ein Zusammenhang bestehen; in diesem Sinne sagt Leibniz, dass die Ursache in den Dingen dem Grunde in den Wahrheiten entspricht, und dass darum die Ursache oft selbst Grund genannt wird (Nouv. Ess. IV, c. 17). Ursachen bedeuten in der vorliegenden Verbindung einfach die objektiven Gründe einer Thatsache, und Leibniz weist darauf hin, dass die Verwechselung der logisch formalen und der realen Seite derselben nahe liege*).

*) Die Auffassung von K. Fischer, dass der Satz vom Grunde lediglich als Princip der Erfahrungswahrheiten dienen solle, ist wohl kaum zutreffend; sie wird direkt widerlegt durch die Aufzählung der verschiedenen Anwendungsfälle in einem Briefe an Clarke (ep. 5): ce principe est celui d'une raison suffisante pour qu'une chose existe, qu'un évenement arrive, qu'une vérité ait lieu. Auch können wir Sigwart nicht beistimmen, der das Princip für ein rein metaphysisches erklärt (Logik Bd. I, §. 32); von Haus aus ist es jedenfalls logisch, und erst mittelbar wird es zu einem metaphysischen. Wundt, obgleich auch der Ansicht zugeneigt, dass der Satz speciell für die empirischen Wahrheiten gelten solle, erkennt wenigstens an, dass ein Zusammenhang zwischen der logischen und der realen Bedeutung desselben besteht. (Logik Bd. I, p. 511.)

Die Ansicht nun, dass alles in der Welt durch in den Sachen liegende Gründe bestimmt sei, macht den Determinismus des Leibniz aus; in der That gehen, wie wir gesehen haben, nach den Lehren der Monadologie die Zustände der Monaden so auseinander hervor, dass die vergangenen immer den Grund der kommenden enthalten, und einer, der alles sieht, aus der Gegenwart der Monade ihre Zukunft und Vergangenheit ersehen könnte (Eclairc. des diffic. que Mr. Bayle... Op. I, p. 518). Da aber das innere Geschehen in den Monaden die Grundlage für alles Geschehen in der Welt überhaupt ist, so muss hiernach auch der Verlauf der letzteren im Ganzen von jedem Punkte aus gerechnet durch den Inhalt Gegenwart völlig determinirt sein. Nach der mechanistischen Naturlehre, der unser Philosoph relative Geltung zugesteht, stellt sich übrigens auch innerhalb der physischen Betrachtung der Dinge alles Einzelne als determinirt dar, und zwar determinirt nach den mechanischen Gesetzen. Wir haben also einen zweifachen Zusammenhang in der Welt, den der Erscheinungen und den des wahren Seins. In der Reihe der Erscheinungen basirt die Bestimmtheit des einzelnen Ereignisses wesentlich auf der Geltung der genannten Gesetze; über diese kann aber die Naturlehre keine Rechenschaft geben (siehe oben!) und erweist sich eben dadurch als eine beschränkte Erklärungsweise der Dinge; die metaphysische Betrachtung hätte diese Gesetze als aus der Natur der Dinge sich ergebend anzusehen, dies fordert Leibniz häufig genug, ohne jedoch selbst den Nachweis ihres Ursprunges zu leisten. So bleiben die physische und die metaphysische Determinirtheit der Dinge bei ihm, wie ja überhaupt das Aeussere und das Innere, getrennt neben einander bestehen.

Vergleicht man nun aber die eigenthümlichen Formen

des äusseren Zusammenhanges mit der in der Monadologie angenommenen Art des inneren, so tritt dabei eine Schwierigkeit zu Tage. Das äussere Geschehen zeigt häufige Wiederholungen derselben Umstände und derselben Folgen und dadurch erst kann hier von Gesetzen die Rede sein. Betrachten wir dagegen das innere Geschehen, so scheinen Wiederholungen gänzlich ausgeschlossen zu sein. Zunächst sind alle Monaden individuell verschieden, es wird daher auch der Verlauf der Zustände in einer jeden ein besonderer, und nicht zu erwarten sein, dass in mehreren identische Zustände auftreten. Dann aber auch werden die Zustände einer jeden einzeln fortlaufend immer andere werden; käme eine Monade jemals in eine Lage zurück, in welcher sie schon früher war, so würden ihre Veränderungen sich periodisch wiederholen müssen, dies aber widerspricht dem Begriffe der Entwickelung. Kurz das wahre Geschehen bietet nothwendig überall und immer neue Phasen dar und schliesst somit die Möglichkeit abstrakter, für eine Mehrheit von Ereignissen giltiger Formen aus. Die Abhängigkeit der inneren Zustände ist durchgehend als eine konkrete zu denken, so dass jeder einzelne Zustand seinen Nachfolger vermöge eines speciell für beide geltenden Folgeprincips hervorbringt; und selbst die Auflösung der jedesmaligen Verfassung einer Monade in eine Vielheit von Bestimmungen kann hieran nichts ändern, da für jede einzelne dasselbe gelten würde. Die nach inneren Gründen über das Geschehen in der Welt zu gebende Rechenschaft würde also wesentlich anders geartet sein, als die nach äusseren; sie würde aus dem konkreten Wesen der einzelnen Monade, ohne Zuhülfenahme irgend eines allgemeinen Princips der Folge, eine Reihe von Zuständen als hervorgehend nachzuweisen haben, ein Verfahren zu dem wir nirgends sonst ein Vorbild haben. Und ein direkter Widerspruch liegt darin, dass die wiederholungslose Mannigfaltigkeit realer Verhältnisse, welche die inneren Vorgänge bilden, sich als ein Verlauf darstelle, der sich in zahlreiche sich identisch wiederholende Folgen auflöst, wie wir es in der äusseren Natur beobachten.

Leibniz selbst betrachtet es als einen ganz besonderen Erfolg seiner Spekulation, dass er neben der Erklärung der Dinge nach wirkenden Ursachen diejenige nach Zweckursachen wieder zur Geltung gebracht und die Vereinbarkeit (Harmonie) beider bewiesen habe. Es ist leicht zu verstehen, was gemeint ist. Die Gesetze, welche die exakte Wissenschaft als objektiv bestehend annimmt, und denen gemäss sie die Erfolge gegebener Umstände bestimmt, sind ja nach dem Grundgedanken der Monadologie nur als äussere Formen zu betrachten, unter welchen das wahre, metaphysische Geschehen sich darstellt; sie bestehen nicht vor dem letzteren, sondern hängen vielmehr von ihm ab. Das innere Geschehen selbst erfolgt nicht nach irgend welchen ihm vorgeschriebenen Normen, sondern es giebt sich selbst die Richtung, indem es hervorgeht aus der durch Hemmungen so oder so modificirten Spannkraft der Monade, mit der Tendenz, möglichst die potentielle Energie in aktuelle überzuführen; diese Tendenz lässt sich aber auch mit Rücksicht auf das menschliche Seelenleben als ein Streben nach Lust kennzeichnen (Princip. phil. 82), und damit sind wir auf dem Boden teleologischer Begriffe angelangt. Es muss bemerkt werden, dass Leibniz die Sache in der Regel etwas anders darstellt, indem er nicht sowohl die physische Ordnung der Dinge nach Gesetzen als das Sekundäre, von einer inneren Ordnung nach Zwecken Abhängende hinstellt, sondern das Reich der wirkenden Ursachen mit dem Reiche der Zweckursachen coordinirt sein lässt (Considerat. s. les princ. de vie), und die Existenz beider nebeneinander durch Hinweisung auf den Begriff des Schöpfers motivirt, „in welchem die Macht, die die wirkenden Ursachen schafft, und die Weisheit, welche die zweckthätigen ordnet, sich vereinigt finden“ (ibid). Auch die Harmonie des Leiblichen und Seelischen wird vielfach zur Grundlage für die Behauptung der Harmonie der beiderlei Erklärungsgründe gemacht. (Briefe an Clarke Nr. 5.) Die teleologischen Begriffe bieten allerdings die bequemste Form die Zulässigkeit der Zweckerklärung einleuchtend zu machen; man deducirt einfach: die Naturgesetze (nach welchen wir aus äusseren Gründen

erklären) sind nicht beweisbar und können nur als nach Gründen der Angemessenheit bestimmt angesehen werden, folglich muss auch Alles, was wir durch dieselben erklären, sich direkt aus den Zweckrücksichten begreifen lassen, durch welche sie selbst gegeben sind. Aber es widerspricht zweifellos dem Grundsatze, dass man aus der Natur der Dinge selbst die Wirklichkeit zu verstehen suchen soll*), wenn man, wie hier geschieht, die Zweckbestimmung von einem ausser der Natur befindlichen Schöpfer ausgehen lässt, statt sie aus der Thätigkeitsform der Substanzen abzuleiten. Wie dies geschehen kann, ist von uns gezeigt.

In Verbindung nun mit der teleologischen Erklärung bringt Leibniz den Satz, dass alles Natürliche nur nach moralischer, nicht nach mathematischer Nothwendigkeit bestimmt sei. (Theod. III, 349.)

Zunächst spricht er der Welt, im Ganzen genommen, d. h. mit Rücksicht auf die in ihr gegebenen Elemente und Gesetze, den Charakter absoluter Nothwendigkeit ab, welchen sie nach Spinoza hat; statt der gegebenen Welt und der in ihr herrschenden Gesetze könnte auch eine andere Welt mit andern Gesetzen existiren, sie ist logisch zufällig (contingent), wenn auch teleologisch begründet. Soweit ist nur gegen den übertriebenen Determinismus des Spinoza (von Leibniz Fatalismus genannt) die empirische Auffassung der Wirklichkeit zur Geltung gebracht, welche in der Analyse der Wirklichkeit auf letzte, nicht logisch ableitbare Thatsachen stösst; aber Leibniz geht weiter und lässt auch das Einzelne, im Zusammenhange des Ganzen, nur moralisch nothwendig bestimmt sein (Op. IV, p. 475), im Anschluss an die Vorstellung, dass auch diese Bestimmung im Grunde eine teleologische sei. Moralische Nothwendigkeit bezeichnet nämlich eben die eigenthümliche Form der Determination der Handlungen eines Dinges nach Massgabe eines zu erreichenden Endzieles. Dieser Begriff sagt streng genommen noch Nichts darüber aus, ob diese Art Nothwendigkeit eine geringere sei als die mathematische; wenn auch das Gegentheil des moralisch Nothwendigen denkbar ist, so kann es durch die Wirklichkeit ebenso sicher ausgeschlossen sein, wie das des mathematisch Nothwendigen es durch das Denken ist. In der That, wenn man von den Vorgängen in den Monaden Rechenschaft geben kann unter den Gesichtspunkten von Lust und Schmerz, oder mit Rücksicht auf einen (idealen) Endzustand, dem sie zustreben, so ist doch dies Endziel nicht als ein beliebiges, zufälliges anzusehen, sondern es wird durch die eigenthümliche Natur der Monade gegeben sein, und durch diese Natur wird also auch vorgeschrieben sein, wie die Monade sich in jedem einzelnen Falle unfehlbar zu verhalten hat. Leibniz selbst erklärt, dass auch die Handlungen sogenannter freien Wesen völlig sicher sind (Theod. III, 371); ist dies aber der Fall, so scheint es nebensächlich, ob diese Sicherheit eine logische oder eine reale ist, und ob man sie Nothwendigkeit nenne oder nicht. — Insonderheit wird nichts gewonnen, wenn man die menschliche Freiheit durch die nur moralische Nothwendigkeit der Entschlüsse zu erklären sucht; für die in Betracht kommenden Consequenzen ist es gleich, welche Form der Nothwendigkeit hier vorkommt, es kommt nur darauf an, ob die Entstehung eines Entschlusses mit irgend einem Momente der Unbestimmtheit behaftet ist. Ein solches scheint nun Leibniz allerdings auch anzunehmen, wenn er sagt, dass der Wille zwar mehr geneigt ist nach der Seite, welche er wählt, aber dass er nicht in der Nothwendigkeit ist, sie zu wählen. (Discours de la conformité etc. Nr. 43.) Das Widersprechende in dieser Ansicht mit dem allgemeinen Princip der Determinirtheit liegt so klar zu Tage, dass sie keine weitere Berücksichtigung verdient.

*) Nouv. Ess. Avant-Prop.

Am Schluss angekommen, stellen wir die Ergebnisse unserer Betrachtung kurz zusammen.

1) Leibniz erkennt das Ungenügende des Cartesianischen Begriffes der Materie und des Begriffes des abstrakten Natur-

gesetzes; er verbessert beide durch seine dynamische Auffassung der Materie.

2) Seine Definition der Kraft leidet jedoch an Unklarheit; in den Anwendungen zeigt sich, dass er Kraft vorwiegend als Energie versteht.

3) Indem Leibniz die physische Energie der Materie auf eine metaphysische zurückführt und zugleich das Princip der Einfachheit der wahren Substanzen geltend macht, kommt er im Gegensatz zum Monismus des Spinoza auf eine pluralistische Metaphysik, welche alle äusseren Erscheinungen auf innere Zustände einer Vielheit von Wesen reducirt und somit einen einheitlichen Begriff für materielle und immaterielle Substanzen gewinnt.

4) Das Princip der Unmöglichkeit einer Einwirkung einer Substanz auf die andere, hält Leibniz aus der cartesianischen Schule her fest, ohne wesentlich neue Gründe für dasselbe beizubringen; er kommt demnach auf den charakteristischen Satz der Monadologie, dass alles Geschehen in getrennten Reihen innerhalb der einzelnen Monaden sich abspielt.

5) Hiernach müssen die letzteren von vornherein als in Entwickelung begriffen angesehen werden, da äussere Gründe zu Veränderungen ausgeschlossen sind. (Heraklitismus.) Es ist jedoch unserem Philosophen nicht gelungen, einen adäquaten Begriff einer aus sich selbst zu immer neuen Zuständen fortschreitenden Substanz zu construiren; auch lässt sich das menschliche Seelenleben nicht demselben völlig unterordnen, sondern nöthigt dazu, Hemmungen des inneren Entwickelungsprocesses anzunehmen.

6) Neue Schwierigkeiten erwachsen, wenn die in der äusseren Natur zu beobachtende solidarische Verbindung der Vorgänge in den einzelnen Elementen der Wirklichkeit erklärt werden soll; der Begriff der prästabilirten Harmonie bietet keine genügende Lösung, weil er in Widerspruch geräth mit der Voraussetzung des einheitlichen Ursprungs aller Zustände der Monaden.

7) Die prästabilirte Harmonie giebt ferner auch darüber nicht Aufklärung, wie das innere Geschehen sich als äusseres darstellen könne, wie die Monade zur Materie wird. Da Leibniz das Materielle nicht zum blossen Phänomen machen will, so sieht er sich genöthigt einen neuen Begriff, die vis passiva zu Hülfe zu nehmen, welcher nur ein Produkt der Verlegenheit ist, aus der Amphibolie des Innern und Aeussern, der Vielheit der Dinge und ihres Zusammenhanges einen Ausweg zu finden.

8) Von Wichtigkeit ist die Aufstellung des Princips vom zureichenden Grunde. Dasselbe stellt zunächst ein logisches, weiterhin ein metaphysisches Axiom vor; dementsprechend ist Leibniz sich des Unterschiedes zwischen der bloss subjektiven Begründung (einer Wahrheit) und der objektiven (einer Sache) bewusst.

9) Die objektiven Gründe sind nach Leibniz nicht nothwendig identisch mit Ursachen im engern Sinne, demnach das Princip des Grundes nicht identisch mit dem der Causalität; der Begründung nach (wirkenden) Ursachen wird vielmehr die nach Zwecken an die Seite gestellt.

10) Gegen die Idee einer Zweckbestimmung lässt sich nichts einwenden, wofern die Zwecke als in den Dingen liegend angesehen werden; dagegen ist die Meinung unzulässig, dass die Zweckbestimmung mit einem geringern Grade von Nothwendigkeit verbunden sei als die nach Ursachen.

Wolff.

(Quellen: Philosophia prima seu ontologia, Leipzig 1730; Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, Halle 1720.)

Die deutschen Philosophen von Leibniz bis Kant, obwohl in der Regel als unselbständige und seichte Epigonen des grossen Denkers missachtet, verdienen doch eine Berücksichtigung in dieser Schrift, da jene Missachtung thatsächlich eine übertriebene und im übrigen schon die schulmässige Fixirung und Systematisirung gewisser leibnizischer Begriffe

durch dieselben beachtenswerth ist; doch beschränken wir uns auf die Betrachtung zweier, Wolff's und Crusius', von denen der erstere die Gedanken von Leibniz ausbildete, während der letztere einige neue Gesichtspunkte fand. — Wolff stellt an die Spitze seiner Ontologie die Principien des Widerspruches und des zureichenden Grundes und versucht das letztere durch Beweis zu erhärten.

Nachdem es in den Worten formulirt worden ist, dass, wenn etwas als seiend gesetzt wird, auch etwas gesetzt werden muss, woraus erkannt wird, weshalb jenes vielmehr ist als nicht ist, wird folgendermassen geschlossen: Ein Ding hat entweder einen zureichenden Grund oder es hat keinen, im letzteren Falle giebt man zu, dass etwas ist, daraufhin dass Nichts ist; aus dem Nichts aber kann nicht das Etwas erkannt werden, mithin u. s. w. (O. §. 66.) Aehnlich ist der Beweis Baumgartens in: Metaphysica §. 20. Die petitio principii in diesem Beweise liegt zu Tage und wurde schon von Crusius in der Dissertation de usu et limitibus princip. rationis determinantis gerügt. Wolff mochte demselben selbst nicht ganz trauen, denn er führt überdem noch die von Leibniz schon benutzten Gründe vor: dass die Erfahrung demselben niemals widerspricht, sondern zahlreiche Bestätigungen liefert, und dass da, wo man keine Gründe anzugeben weiss, nicht ausgeschlossen ist, dass sie noch gefunden werden; endlich lehre die innere Erfahrung, dass wir stets geneigt sind, die Frage warum aufzuwerfen, und also durch die Naturanlage unseres Verstandes auf den Satz hingewiesen werden. (Also das später so beliebt gewordene Causalitätsbedürfniss.)

Obwohl Wolff die Gründe der Dinge als etwas Objektives, in der Wirklichkeit zu Suchendes versteht, so unterscheidet er doch noch ausdrücklich im Princip Gründe und bestimmende Ursachen und zeigt, dass das, wodurch eine Erscheinung real bestimmt wird, nicht immer und nothwendig zugleich den (Erkenntniss-) Grund derselben darzustellen braucht; wenn man z. B. als Ursache der magnetischen Anziehung eine magnetische Kraft voraussetze, so sei damit doch noch kein Grund derselben gefunden (O. §. 71), und man

könne sich sogar eine ganze Welt denken, in welcher jedes Ding durch Ursachen bestimmt sei, in welcher aber für Nichts ein Erklärungsgrund existire (O. §. 321). Unter Determination aber versteht er das Verhältniss, dass mit Setzung eines A nothwendig auch ein B gesetzt ist; die Begründung verlangt, dass der Zusammenhang beider eingesehen werde (§. 115); daher sei der zureichende Grund etwas mehr als die Ursache. Während also Leibniz die im Princip des Grundes vorausgesetzte Begreiflichkeit der Welt noch als eine selbstverständliche und nothwendige Eigenschaft derselben ansah, und sie als solidarisch nahm mit der Bestimmtheit der Dinge, unterscheidet Wolff beide deutlich. Wir sehen, wie der Rationalismus in ihm zur Selbstbesinnung kommt und wenigstens dem Gedanken nach die Möglichkeit einer nicht logischen Welt zugiebt, so dass die Voraussetzung ihrer durchgängigen logischen Verständlichkeit nunmehr als eine besondere Annahme erscheint.

Deswegen ist er nun aber nicht gewillt die Begreiflichkeit der Welt in Frage zu ziehen; im Gegentheil benutzt er den leibnizischen Gedanken, dass es allein der Zusammenhang der Dinge ist, durch welchen sich die Wirklichkeit vom Traume unterscheidet, in geschickter Weise, um die Geltung der rationalistischen Auffassung der Dinge zu begründen. Er zeigt, dass eine logische Wahrheit in unseren Urtheilen nur denkbar ist unter Voraussetzung einer transscendentalen Wahrheit in den Objekten des Erkennens, d. h. wenn man annimmt, dass zwischen denselben feste Zusammenhänge bestehen, da andernfalls auch logisch jedes Subjekt gleichgiltig gegen jedes Prädikat wäre (§. 499). Damit ist aber ein indirekter Beweis des in Rede stehenden Princips gegeben, denn Zusammenhang oder Ordnung, wie Wolff es nennt, schliesst die Geltung desselben ein, da er Regeln verlangt, nach welchen dem Einzelnen sein Platz bestimmt wird (§. 478, 497), also auch eine Folge des Einen aus dem Andern.

Die Gründe oder Principien sind nun nach Wolff vierfach: princip. cognoscendi, fiendi, agendi und essendi (O. §. 866).

Erkenntnissprincip ist die Prämisse im Verhältniss zum Schluss, Seinsprincip ist das, woraus die Möglichkeit, Princip des Werdens oder Ursache das, woraus die Wirklichkeit eines Anderen erkannt wird. Nach der Definition ist streng genommen jedes Princip Erkenntnissprincip; wenn Wolff das letztere für sich aufstellt, so meint er damit offenbar die Fälle des rein gedanklichen Zusammenhangs (im Syllogismus), während bei den anderen Principien der logischen Verknüpfung eine reale zu Grunde liegt. Wie sehr aber Wolff bei aller Distinktion des Realen und des Logischen am rationalistischen Gedanken festhält, zeigt am deutlichsten die Bemerkung, dass man die Ursache unzureichend definire durch das, dem ein Ding seine Existenz verdankt; denn wenn man frage, woher die Gewissheit komme, dass dies der Fall, so sei die Antwort: wenn man durch das eine erkenne, warum das andere vielmehr sei als nicht sei (O. §. 951). Für die Ursache giebt es hiernach gar kein anderes Kriterium, als ihren logischen Charakter. Dieser Rigorismus erscheint freilich bedeutend abgeschwächt, wenn man sieht, unter welchen Umständen Wolff den logischen Zusammenhang schon als erwiesen ansieht; wenn durch Beweis oder durch Erfahrung erhellt, dass A deshalb sei, weil B gesetzt werde, so wird B der zureichende Grund von A sein (so heisst es in der Ontologie §. 129); die Erfahrung wird also neben der logischen Deduktion zugelassen, und damit die Bedingung dass die Wirkung aus der Ursache erkannt werde, eigentlich wieder aufgehoben; oder wenigstens kann es nur eine indirekte Schlussweise nach äusseren Indicien sein, durch welche wir empirisch die Wirkung aus der Ursache erkennen.

Indem wir zur Besprechung der realen Bestimmungen der Ursachen gehen, müssen wir kurz den Wolff'schen Begriff des Dinges reproduciren.

An jedem Dinge sind nach demselben zu unterscheiden Wesensbestimmungen, welche unter einander unabhängig sind und in der Definition aufgezählt werden; Attribute, welche durch jene begründet, also mit ihnen gesetzt sind; und Modifikationen, von denen im Wesen des Dinges nur die Möglichkeit gegeben ist, und die theils innere, theils äussere, d. h. Beziehungen zu anderen Dingen sind. An einem und demselben Dinge sind also das Wesen und die Attribute constant, die Modi sind veränderlich, und umgekehrt ist jede Veränderung eines Dinges eine Abwechselung von Zuständen (Modis); das beharrliche und der Modificirung unterworfene Subjekt ist die Substanz (O. §. 768). Das Aufhören eines Zustandes aber und der Eintritt eines anderen muss einen Grund haben, welcher entweder in dem betreffenden Subjekt oder in einem andern liegen kann, und je nachdem heisst das Subjekt thätig oder leidend; der zureichende Grund aber für die Wirklichkeit einer Thätigkeit heisst Kraft (§. 722). Da durch den zureichenden Grund das Begründete gesetzt wird, so ist durch die Kraft die Thätigkeit gegeben, sie ist dauernder Conatus zur Handlung, aus welchem im Laufe der Zeit die Handlung entsteht, so dass das Quantum der Aktion durch Kraft und Zeit bestimmt ist (O. §. 730).

Die leidende Veränderung eines Dinges A hat ihren Grund in einem andern Dinge B; da dieser Grund einer Kraft in A gleichkommt (welche jene Veränderung aktiv hervorriefe), so müssen wir auch in B eine Kraft, also Thätigkeit annehmen, sodass, indem A leidet, gleichzeitig B handelt (§. 775).

Sehr ausführlich schildert Wolff die Determinirtheit alles Geschehens in der Welt, die sich aus dem Princip des Grundes (resp. dem Causalgesetz) ergiebt; dabei ist bemerkenswerth, dass er mit voller Klarheit dieselbe als eine nur hypothetische (nicht absolute) darstellt, aber doch jedes einzelne Ereigniss durch die Gesammtheit alles vorangegangenen Geschehens bestimmt sein lässt; es muss wahr sein, so heisst es in den „Vernünftigen Gedanken“ §. 565, dass eine jede auch die allergeringste Begebenheit in der Welt sich nicht ereignen würde, wenn nicht alles vorher so ergangen wäre, wie es die vorige Zeit mit sich gebracht, und der Weltraum so erfüllet wäre, wie wir ihn erfüllet finden u. s. w. Derowegen, wofern die geringste Begebenheit in der Welt anders

sein sollte, als sie ist, so müsste alles in der Welt vorher anders gewesen sein, und müsste auch künftig alles anders kommen u. s. w. Im Anschluss an Leibniz unterscheidet aber auch er zwischen der durch den allgemeinen Nexus bedingten Gewissheit des Einzelnen, die die Möglichkeit des Gegentheils nicht schlechterdings ausschliesst, und der absoluten Nothwendigkeit ausdrücklich (ibid.), obwohl, wie Crusius zeigte, diese Unterscheidung eigentlich nur eine polemische Bedeutung (gegen Spinoza) hat, für die Auffassung der Wirklichkeit aber belanglos ist, da, wenn alles in ihr nur hypothetisch nothwendig ist, der Maassstab verschwindet, an welchem gemessen diese Nothwendigkeit als eine geringere erscheine, als welche sie doch ausgegeben werden soll.

Das thätige Subjekt heisst nun Ursache, die Veränderung des leidenden ist die Wirkung (§. 886); und es gilt der Satz: posita actione causae efficientis sufficientis ponitur effectus (§. 898), da ja überhaupt mit dem Grunde das Begründete gesetzt ist. Ebenso überträgt sich das allgemeine Axiom, dass das Princip stets früher ist, als das Abhängige, auf Ursache und Wirkung, daher omnis causa prior causato (§. 906).

Der Schluss von der wirkenden Ursache, so führt Wolff weiter aus, auf den entsprechenden Effekt ist eindeutig; ist dieselbe wirkende Ursache gesetzt, d. h. dieselbe Aktion, so ist der nämliche Effekt gesetzt, und da die Handlung eine Funktion der Kraft (und der Zeit) ist, so ist auch die Wirkung der Kraft quantitativ entsprechend (§. 923—25).

Subordinirt nennt Wolff Ursachen, wenn die Thätigkeit der einen von der Thätigkeit der andern abhängt, so dass das Wirksamwerden der einen die Wirkung der andern Ursache ist; subordinirte Ursachen bilden also eine Kette in der Weise, dass die Handlungen der einen durch diejenigen der andern ausgelöst werden*).

Die hier summarisch zusammengestellten Sätze enthalten, wie man sieht, Definitionen untermischt mit metaphysischen Behauptungen, doch sind die letzteren nur sehr allgemeiner Art und bleiben entfernt von den speciellen Voraussetzungen der Monadologie. Eine metaphysische Annahme ist zunächst der Unterschied constanter und veränderlicher Eigenschaften der Dinge (Eigenschaften im engeren Sinne und Zustände); hier bringt indes Wolff nur die Metaphysik des gemeinen Denkens zum schulmässigen Ausdruck, denn dieses fingirt Dinge, welche in ihrem Wesen identisch bleiben, während sie eine Vielheit von Zuständen durchlaufen; und es ist nicht von Schaden, dass diese einfache Grundvorstellung einmal ohne Rücksicht auf die spekulativen Versuche, welche theils die Veränderlichkeit, theils die Constanz den Dingen nehmen wollten (Eleatismus und Heraklitismus), einmal ausdrücklich fixirt wurde. Ebenso ist die Distinktion innerer und äusserer Zustände (Relationen) als das Ergebniss einer nüchternen Analyse schätzenswerth. Weiterhin ergiebt sich der Satz, dass jede Veränderung einen Grund haben muss, leicht nach dem allgemeinen Princip, dass in einer wahren Welt Ordnung bestehen muss, und die Zustände also nicht beliebig, sondern nach bestimmter Regel einem Subjekte zukommen können. Sodann ist die Behauptung, dass die Möglichkeit der verschiedenen Zustände eines Subjekts im Wesen desselben begründet sein muss, eine Folgerung aus der durch Leibniz geschaffenen allgemeinen Vorstellung einer Substanz als eines streng einheitlichen (individuellen) Wesens, dem nichts geschehen kann, was nicht seiner Natur entspricht. Dasselbe wäre es übrigens gewesen, wenn Wolff sagte, dass der Grund einer Veränderung, was die Art des jedesmaligen neuen Zustandes betrifft, stets mit in dem Subjekt liegt; ob im übrigen der Grund ganz in dem Subjekt angetroffen werden kann, oder ob er theilweise ausserhalb desselben zu suchen ist, oder ob endlich beides in verschiedenen Fällen vorkommt, dies scheint Sache einer besonderen Untersuchung zu sein; Wolff stellt ohne weiteres den Fall der inneren und der äusseren Begründung neben einander und verfolgt beide ohne Rücksicht auf ihre Realität.

*) § 905: in serie causarum subordinatarum proxime praecedens disponit sequentem ad agendum.

Das Ergebniss eines solchen Verfahrens können nur rein nominale Bestimmungen sein, wofern nicht verschwiegen eine Entscheidung jener realen Frage eingeschmuggelt wird. Indem daher der innere Grund von Veränderungen Kraft genannt wird, so ist nur ein Name gegeben; nur dies würde aus den übrigen Prämissen folgen, dass wenn in einem Dinge eine Veränderung aus einem inneren Grunde hervorgegangen ist, fortdauernd weitere nachfolgen müssen, da der Grund der Veränderung wenigstens als mit dem constanten Wesen des Dinges verbunden, dauernd als solcher gelten muss; wenn es also eine innere Kraft giebt, so wird sie dauernd sich äussern müssen. Wenn schon mit dem Worte Kraft kein verständlicher Begriff der immanenten Begründung einer Veränderung gegeben ist, so ist die künstliche Uebertragung desselben Princips auch auf den Fall der äusseren Begründung noch weniger als eine Erklärung dieses Verhältnisses annehmbar; überdem wird von Wolff für den Fall, dass eine Veränderung in A durch eine Kraft in B hervorgerufen werde, in B nicht bloss wie bei dem immanenten Ursprunge der Veränderung eine Kraft also eine constante Wesensdisposition, sondern bereits in B eine immanente Handlung, also eine Veränderung vorausgesetzt, welche ihrerseits erst der Grund für die Veränderung in A ist; die Kraft des B steht also erst in zweiter Linie hinter der Veränderung von A, und der unmittelbare Grund für diese ist die Veränderung in B. So entspricht die Darstellung der Sache allerdings sehr gut der Beschaffenheit der empirischen Fälle, in welchen wir eine Begründung eines Vorganges an einem Dinge durch eine äussere Ursache annehmen; als Ursache betrachten wir immer einen an einem andern Dinge sich vollziehenden Vorgang; und so ist hier Wolff, wenn auch auf Umwegen, denn doch zu einer klaren Fixirung des Sachverhaltes der Causalität gekommen, der bis dahin zu vermissen war. Keiner der früheren spekulativ arbeitenden Philosophen hatte daran gedacht, die Begriffe der Ursache und Wirkung mit Rücksicht auf das, was sie in der Anwendung im Grunde bezeichnen, zu definiren, erst Wolff stellt nachdrücklich den Begriff der Veränderung in den Vordergrund und bestimmt sowohl die Wirkung als die Ursache als Zustandsänderungen.

Dafür lässt er allerdings die Frage nach dem, was in den Dingen den Zusammenhang von Ursache und Wirkung macht, ausser Augen, obwohl er selbst den Terminus Causalität für die in einer Substanz gegebene Disposition, ausser ihr selbst Veränderungen hervorzurufen, einführte.

Die Blindheit Wolffs gegenüber dem eigentlichen Probleme des Wirkens bekundet sich am deutlichsten darin, dass er die Lehre der prästabilirten Harmonie, wie fast alle Philosophen jener Zeit, nur auf die Gemeinschaft zwischen Leib und Seele bezieht. Er entwickelt in seiner Psychologie alle drei von Leibniz unterschiedenen Systeme der Erklärung des Causalzusammenhanges (influxus physicus, causae occasionales, harmonia praestab.), indem er ihnen aber von vornherein nur die Bedeutung von Hypothesen zugesteht, die im günstigsten Falle eine gewisse Wahrscheinlichkeit erlangen könnten (Psycholog. §. 539). Thatsache sei nur die Erklärbarkeit der Vorgänge in der Seele durch solche im Körper und umgekehrt; für die Erfahrung unterscheide sich aber diese Conkordanz in nichts von der Abhängigkeit. Das erste und das zweite System werden aber als unwahrscheinlich hingestellt; denn das eine widerspreche dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft (§. 582), das andere dem Satze vom Grunde, indem es den Zusammenhang zwischen Physischem und Psychischem als willkürlich gemacht und also logisch unverständlich darstelle (ibid. §. 606); das System der Harmonie findet im Allgemeinen Billigung, doch glaubt Wolff im Einzelnen von dieser metaphysischen Vorstellung absehen und von einer Wechselwirkung im Anschluss an den gewöhnlichen Sprachgebrauch reden zu können, der damit nur jene Uebereinstimmung, keinen influxus meine. Bekanntlich hat man in späterer Zeit in sehr weitem Umfange von der metaphysischen Interpretation der Thatsachen absehen zu können vermeint, bei Wolff ist vorläufig nur in dieser einen Beziehung ein positivistischer Anflug zu constatiren.

Die Ontologie hat nach der Meinung unseres Philosophen die Hauptaufgabe, den Weg zu zeigen, den die Physik zu

gehen hat, um zu einer sicheren Naturkenntniss zu kommen (O. §. 896); dieser Aufgabe entsprechen denn auch die zwei Hauptsätze über Ursachen, dass mit der Ursache die Wirkung eindeutig gegeben ist, und dass die erstere immer früher ist als die letztere; insofern sie sich ausschliesslich auf das äussere Verhältniss derselben beziehen. Als ein weiteres wesentliches Erforderniss aber zu einer richtigen causalen Auffassung der Natur weist Wolff die Zerlegung zusammengesetzter Vorgänge nach; sehr viele Wirkungen gehen aus einer Reihe von Ursachen hervor, die man im gewöhnlichen Leben nicht unterscheidet; so wird der, welcher ein Geschütz abschiesst, gewöhnlich als die Ursache der Bewegung des Geschosses, ja sogar der Verwundung des Getroffenen angesehen (O. §. 888), die wahre Wissenschaft hat aber immer nach den unmittelbaren nächsten Ursachen zu forschen, da diese allein die wahren sind und den zureichenden Grund der Wirkung bilden*).

Bei Berücksichtigung dieser Thatsache gewinnen die allgemeinen Erörterungen über Causalreihen erst ihre volle Bedeutung als Untersuchung eines gegebenen Sachverhaltes und nicht bloss eines als möglich gedachten Falles. — In derselben machen sich aber auch wieder Elemente einer metaphysischen Interpretation bemerklich: die Veränderung einer Substanz A, sofern sie eine Aenderung in einer andern B nach sich zieht, wird als Handlung einer Kraft aufgefasst. Nun haben wir zwar gesehen, dass das Wesen der Kraft nicht näher bestimmt wird, aber das Eine war festzuhalten, dass wenn einmal eine Kraft zum Bestande einer Substanz gerechnet wird, eine continuirliche Veränderung (Handlung) in derselben gesetzt werden muss; soll nun aber eine in B beginnende Veränderung durch eine Handlung des A erklärt werden, so muss diese auch als beginnend gedacht werden; nur so ist eine Reihe transienter Wirkungen denkbar, dass eine jede der betreffenden Substanzen erst mit der Veränderung, welche sie durch eine andere erfährt, in die Lage kommt, auf eine nächste zu wirken;

*) § 901: in explicandis effectibus subsistendum est in causa proxima, si tantummodo intelligere velimus, quomodo ipse actum fuerit consecutus.

will man also den Substanzen Kräfte beilegen, so müssen sie in diesem Falle nicht als constant vorhanden, sondern als entstehend und vergehend, oder, wenn man will, in Aktion tretend und ausser Aktion tretend vorgestellt werden. So haben wir aber eine widersprechende Bestimmung derselben. Wolff hat diesen Widerspruch nicht gelöst; ausser man will sich der Meinung anschliessen, dass die in den Dingen vorauszusetzenden (nach aussen gehenden) Kräfte, so lange sie nicht wirklich wirken, durch andere gehemmt würden. In der That liegt der Grund der fraglichen Antinomie tief in den ersten Begriffen über die Wirklichkeit, und sie konnte nur durch eine fundamentale Umgestaltung derselben gehoben werden; sie entspringt schon aus dem Gegensatze der beharrlichen Substanz (subjectum perdurabile) und der Veränderung; soll die letztere nämlich in Zusammenhang mit jener Beharrlichkeit gebracht werden, so muss sie selbst als eine beharrliche gesetzt werden, die Kräfte müssen constant wirken. Diese Vorstellung ist aber nur durchführbar, wenn man mit Leibniz nur einen immanenten Zusammenhang zwischen den Veränderungen eines Dinges, also immanente Kräfte statuirt. Wer dagegen mit Wolff die Kräfte auch transient wirken lässt, muss, da sich nirgends eine Substanz B continuirlich in Verbindung mit einer andern A ändert, sondern immer nur in einer begrenzten Zeitstrecke, auch die Wirksamkeit des A auf Zeit beschränken, kann also die entsprechende Kraft nicht als im Wesen des A liegend ansehen, sondern muss sie als durch eine äussere Beziehung des A gesetzt denken, damit würden aber neue spekulative Construktionen nothwendig.

Fassen wir zum Schluss kurz zusammen, was Wolff in Bezug auf unsern Gegenstand geleistet hat, so ist wohl dreierlei zu nennen:

1) Die weitere Ausbildung des Principes vom Grunde und die Unterscheidung des Verhältnisses der realen Abhängigkeit und des begrifflichen Zusammenhanges, der sich ein Be-

weis anschliesst, dass jede Abhängigkeit in der Welt begreiflich sein muss.

2) Die Bildung zahlreicher Definitionen oder wenigstens Bezeichnungen für die physischen und metaphysischen Verhältnisse, welche theils die Erfahrung darbietet, theils die Spekulation geschaffen hatte.

3) Eine geringe hypothetische (nicht assertorische) Entwickelung der überlieferten metaphysischen Vorstellungsweisen mit anerkennenswerther Berücksichtigung der empirischen Verhältnisse, denen dieselben gerecht zu werden haben.

Crusius.

(Entwurf der nothwendigen Vernunftwahrheiten. 1753.)

Crusius bildete den Mittelpunkt einer allerdings nur schwachen Gegenbewegung gegen die Leibniz-Wolff'sche Philosophie, indem er dieselbe in ihrem wesentlichen Grundsatze, dem Princip des Grundes, angriff. Schon oben wurde seine Widerlegung des von Wolff gegebenen Beweises jenes Princips erwähnt; überhaupt verfolgt er in der genannten Dissertation den Zweck, die bezüglichen Irrthümer jener beiden Philosophen aufzudecken und den Grundsatz selbst richtig zu stellen.

Der Terminus zureichender Grund war von Wolff fixirt worden, Leibniz spricht gewöhnlich vom zureichenden oder bestimmenden Grunde; Crusius seinerseits hält nur den Ausdruck ratio determinans für angemessen, um den wahren Gedanken von Leibniz auszudrücken, weil der Grund nicht bloss genügen solle, um ein Faktum zu erklären, sondern weil auch umgekehrt mit dem Grunde das Faktum nothwendig und eindeutig gegeben sein solle. Nun findet aber Crusius gerade die durch das Princip gesetzte Nothwendigkeit der Folgen bedenklich; er ignorirt völlig die Unterscheidungen, durch welche Leibniz seinen Determinismus von dem übel

berufenen Fatalismus zu trennen suchte; was thut es zur Sache, so fragt derselbe, wenn das Gegentheil eines Ereignisses für sich genommen gedacht werden kann, die Existenz des Gegentheils aber wegen der gleichzeitig vorhandenen Umstände nicht gedacht werden kann? (De usu cet. §. 6.) Die Nothwendigkeit sei dieselbe, ob etwas an sich genommen nicht anders sein könne, oder vermöge seiner Abhängigkeit von Bedingungen, wenn diese Bedingungen nur ihrerseits wieder in gleicher Weise abhängen; nur dann könnte von einer besonderen hypothetischen Nothwendigkeit die Rede sein, wenn unter den Bedingungen solche vorkämen, die nicht wiederum nothwendig bedingt wären; nur in subjektiver Hinsicht sei absolute und hypothetische Nothwendigkeit verschieden. (Entw. c. VIII.)

Wichtiger sind die von Crusius erhobenen inneren Bedenken. Das Wort Grund sei mehrdeutig und bezeichne sowohl das Real- als das Idealprincip einer Sache, daneben auch noch die Zwecke (De usu §. 16). Es seien ganz verschiedene Verhältnisse, auf welche wir den Begriff des Grundes anwenden: die Wirkung werde aus ihrer Ursache erkannt, weil sie von derselben ausserhalb des Intellekts hervorgebracht werde, ein Attribut des Dinges aus seinem Wesen, weil das Denken des Einen die Setzung des Anderen in sich begreift u. s. w.

Nach den Objekten der Anwendung sei der allgemeine Satz in speciellere Principien zu zerfällen. Er unterscheidet so den moralischen Grund vom physischen, und specialisirt diesen wiederum in Realgrund und Erkenntnissgrund, den Realgrund aber wieder in Ursache und Princip der Möglichkeit (§. 35, 36); die Erkenntnissgründe ihrerseits zerfällt er in solche apriori, welche das Warum, und solche aposteriori, die nur das Dass einer Erscheinung erkennen lassen; er macht aufmerksam, dass Leibniz immer nur die ersteren im Auge gehabt habe, während die Erfahrung im allgemeinen nur Gründe der letzteren Art liefere.

Die Trennung der Begriffe eines Real- und eines Idealprincips, die Leibniz nicht kennt und die Wolff nur andeutete,

ohne ihr eine Bedeutung in der Anwendung beizumessen, sehen wir also bei Crusius vollkommen durchgeführt. Definirt man den Grund (also auch den Realgrund) als das, woraus die Folge erkannt werden kann, so bestimmt man sie, wie er erörtert, nicht durch dasjenige, was sie an sich selbst sind, sondern durch Etwas, was sie nur bei gewissen Umständen in unserem Verstande sind. „Hierdurch wird nicht nur die Aufmerksamkeit auf das wahre Wesen derselben verhindert, sondern auch zu der Uebereilung Gelegenheit gegeben, vermöge welcher man annimmt, dass alle wahrhaft zureichenden Realgründe auch zugleich zureichende Erkenntnissgründe apriori sein müssten.“ (Entw. cap. 3, §. 38.) Der Realgrund brauche sich also nicht nothwendig zugleich als Erkenntnissgrund zu qualificiren, oder er könne wenigstens nur Erkenntnissgrund aposteriori bilden. Damit wird dem Positivismus ein wesentliches Zugeständniss gemacht; das rationalistische Postulat der durchgängigen Begreiflichkeit ist aufgegeben, und der Zusammenhang der Dinge zunächst als etwas unabhängig von den Principien der logischen Verknüpfung Bestehendes definirt, welches der Verstand versuchen kann aufzufassen, ohne jedoch von vornherein auf ein Gelingen dieses Versuches rechnen zu dürfen. — Dieser Annahme entspricht in der That der Gang der Wissenschaft, und er hat sie vielleicht selbst hervorgerufen; in den wenigsten Fällen war es nach mehrhundertjähriger Arbeit der exakten Forschung des vorigen Jahrhunderts gelungen, die Erscheinungen so zu erklären, dass aus den angenommenen Gründen die Nothwendigkeit dieser und keiner anderen Folgen (apriori) ersichtlich gewesen wäre, wie es nach rationalistischer Ansicht sein müsste; im allgemeinen gelang es ihr nur, die Umstände zu bestimmen, unter welchen eine Erscheinung regelmässig entsteht, so dass sie zwar in der Lage war, aus den gegebenen Umständen nach der frühern Erfahrung die Folgen vorherzusagen, aber eben nur das Dass anzugeben nicht das Warum (Erklärung aposteriori); der Charakter der Naturwissenschaften war mit einem Worte und ist es noch heute, empirisch nicht theoretisch. Die empirische Naturwissenschaft giebt zwar, nach dem Grunde einer Erscheinung gefragt, einen solchen an, aber derselbe hat nur einen Werth als Grund bei Berücksichtigung der vergangenen Erfahrung, nicht an sich; will man daher auch hier noch von Gründen sprechen, so muss man den logischen Charakter derselben durch einen Zusatz markiren, und dazu dient die Bezeichnung aposteriori. So fällt von selbst der Schwerpunkt der Betrachtung auf den objektiven Charakter der Gründe, auf das, was sie in der Sache bedeuten, und damit ergiebt sich zugleich, dass es ein wesentlicher Unterschied ist, ob man den Satz vom Grunde bloss als die Forderung eines Erkenntnissgrundes für jede Thatsache ansieht, oder ob man in ihm von der logischen Auffassung unabhängige sachliche Verhältnisse postulirt; es trennt sich das auf die Realität der Dinge bezügliche Causalaxiom von dem eigentlichen Princip des (Erkenntniss-) Grundes; beide stellen sich jetzt als coordinirt dar, während bei Leibniz das eine dem andern subordinirt ist.

Crusius formulirt daher auch das eigentliche Causalgesetz für sich in den Worten: „Was zu sein beginnt, das entsteht von einem andern Wesen, welches zu seiner Hervorbringung ausreichende Fähigkeit hatte, und in Thätigkeit versetzt und nicht gehemmt wurde.“ (De usu §. 20.) Diesem Satze wird noch ein zweiter ergänzend hinzugefügt: Was keine ursprünglich freie Aktion ist, das wird beim Entstehen von einer anderen wirkenden Ursache so hervorgebracht, dass es unter denselben Umständen nicht anders werden oder ausbleiben konnte. (Ibid. §. 26.) Beweise werden nicht gegeben, vielmehr bemerkt der Philosoph, dass der erste Satz jedem evident sei der „auf sich selbst Achtung geben will“ (Entw. cap. III, §. 31); der Begriff der Causalität sei einfach und man könne daher in Betreff derselben nichts weiter thun als auf eine bequeme Art sinnen, den Weg zur innerlichen Empfindung desselben zu erleichtern (ib. §. 32).

Verwunderlich erscheint die Nebeneinanderstellung der zwei ziemlich übereinstimmenden Sätze; doch legt Crusius einen sehr verschiedenen Sinn in beide; der erste geht von der Wirkung auf die Ursache und verlangt, dass jeder Wir-

kung eine bestimmte Ursache entspreche; der zweite stellt die Behauptung auf, dass auch umgekehrt mit der Ursache die Wirkung eindeutig gegeben sei; Crusius trennt dieselben, weil er dem einen eine unbedingte, dem andern aber nur eine beschränkte Giltigkeit beimisst; dass und wie Ursachen gedacht werden sollen, welche ihre Wirkungen nicht eindeutig und nothwendig nach sich ziehen, werden wir sogleich bei Betrachtung des Kraftbegriffes ersehen.

Kraft ist nach Crusius die an ein Ding geknüpfte Möglichkeit eines andern Dinges; zuletzt muss dieselbe allezeit an eine Substanz geknüpft sein; es gehört also zu dem Begriffe der Kraft derjenige der Causalität und der Subsistenz; die Causalität, vermöge welcher A zu B etwas beiträgt, ist eine in dem Subjekte A subsistirende Eigenschaft, welche an das Subjekt auch dann geknüpft ist, wenn Nichts hervorgebracht wird (Entw. c. V, § 63). Die Kraft wird hier ersichtlich wieder in dem alten scholastischen Sinne als latente Fähigkeit genommen, nicht als etwas Aktuelles, Substanzielles, wie Leibniz sie verstand; daher denn die Thätigkeit als ein besonderer Zustand der Kraft, nicht als das natürliche Wesen derselben gilt (Entw. V. § 64). Im Anschluss an Leibniz hält dagegen Crusius an der Vorstellung einer Theilnahme auch des leidenden Objekts an der Hervorbringung des Effektes fest und führt für dieselbe den Begriff der R e c e p t i v i t ä t ein (Entw. V, § 75).

Wenn nun aber eine Kraft nicht unausgesetzt thätig ist, so fragt sich, was dieselbe zur Thätigkeit bestimmt; die Antwort hierauf lautet, dass die Thätigkeit einer Substanz die Wirkung einer andern sein kann, so dass dieselbe von der augenblicklichen veränderlichen Applikation der wahren Grundkräfte und der zufälligen Verbindung des Dinges mit andern herkommt (Ent. V, § 68), dass aber zuletzt Grundthätigkeiten angenommen werden müssen, welche nicht von andern abhängen; diese wiederum können dauernde sein (wie diejenigen der Grundkräfte in der Natur) oder zeitweilige; und im letzteren Falle können sie entweder unter gewissen Umständen mit Nothwendigkeit eintreten, oder aber die thätige Kraft

determinirt sich selbst zur Thätigkeit, so dass diese auch ausbleiben kann, und wir haben f r e i e T h ä t i g k e i t (actio libera). (Entw. V, § 81.)

Dem ersten Theile dieser Auseinandersetzung kann man völlig zustimmen; nachdem vorher die constante Bedingung zu einer gegebenen Wirkung als Kraft bezeichnet ist, so zeigt hier Crusius, dass diese Bedingung etwas Zusammengesetztes sein und erst durch die Relation mehrerer Objekte gegeben sein kann; dies entspricht der exakten Auffassung der Wirklichkeit, welche in einer grossen Zahl von Beispielen die Disposition zu einer Wirkung nicht e i n e m Dinge f ü r s i c h, sondern erst einer V e r b i n d u n g v o n D i n g e n beizulegen sich genöthigt sieht; nennt man diese Disposition eine Kraft, so erscheint hier die Kraft als ein Bedingtes, Relatives, nicht als ein Absolutes, Substanzielles. Metaphysisch ist die Annahme, dass doch zuletzt alle Wirkungen auf G r u n d k r ä f t e, d. h. einzelnen Substanzen inhärente Dispositionen zurückzuführen sind, und Crusius unterscheidet sich von Leibniz in dieser Hinsicht nur dadurch, dass er die Grundkräfte nicht als fortdauernd thätig ansieht. Dadurch verwickelt er aber diesen Begriff in Widersprüche. Denn nimmt man die Thätigkeit derselben als durch Umstände nothwendig bestimmt an, so sind es keine Grundkräfte im metaphysischen Sinne mehr, sondern bedingte Kräfte; soll dagegen ihre Thätigkeit eine f r e i e sein, so wird dem Zufall Raum gegeben.

Man merkt leicht, dass das Bestreben, den Determinismus der leibnizischen Schule zu erschüttern und dem Freiheitsbegriffe wieder Platz zu schaffen, das innerste Motiv der Spekulation des Crusius ist; nicht im Stande, das bei Leibniz im Principe des Grundes eingeschlossene Causalaxiom zu beseitigen, sucht er es doch in zweckentsprechender Weise umzuformen, indem er, wie wir sahen, die Voraussetzung, dass ein Geschehniss eine Ursache habe, von der anderen, dass es durch die Ursache nothwendig und eindeutig bestimmt sei, trennt; die freie Aktion hat nach seiner Meinung zwar eine Ursache in der Kraft, aber diese Ursache ist nicht determinirend.

Der Irrthum hierbei ist unschwer zu ersehen: die Kraft kann nicht in gleichem Sinne die Ursache ihrer Thätigkeit genannt werden, in welchem diese Thätigkeit die Ursache eines Vorganges in einem andern Subjekt ist. Kraft und Thätigkeit fallen realiter in Eins, da die erstere ja nur die Verfassung einer Substanz bedeutet, vermöge welcher ihr eine Thätigkeit inhäriren kann.

Zum Schluss constatiren wir:

Dass Crusius sich zweifellos ein Verdienst erworben hat:

1) durch Richtigstellung des Principes vom Grunde und zwar durch die scharfe Abgrenzung der Erkenntniss- und Realgründe.

2) Durch Betonung des Begriffes bedingter Kräfte, die aus einer Relation mehrerer Substanzen hervorgehen.

Dagegen ist

3) sein Versuch, den Begriff der absoluten Freiheit durch eine im Causalbegriff angebrachte Distinktion wiederherzustellen als verunglückt zu betrachten.

Fr. Baco.

(Franc. Baconi de Verul. Opera; Amstelod. 1694, Vol. II.)

Man pflegt in der Regel die sogenannte empiristische Philosophie der Engländer als das völlige Gegentheil der durch Cartesius und die anderen vorbesprochenen Philosophen ausgebildeten „rationalistischen Spekulation“ zu betrachten. Doch ruhen beide wenigstens insofern auf gemeinsamer Basis, als auch die Empiristen die Vorstellung eines Wesens der Dinge, aus welchem alle Eigenschaften und Verhaltungsweisen derselben so entspringen, dass sie von demjenigen, der das Wesen kennt, als nothwendige Folgen desselben erkannt werden würden, ihrer Auffassung der Wirklichkeit durchgehends zu Grunde legen. In dem in der Einleitung definirten Sinne sind daher auch die Engländer, wie im Folgenden sich genauer zeigen wird, Rationalisten. Der Unterschied beider Richtungen wurzelt nur in ihren verschiedenen Ansichten über die Erkennbarkeit jenes Wesens. Die Spekulativen glauben ohne vorherige ausdrückliche Beobachtungen bestimmen zu können, was die Dinge seien, und suchen die Grundverhältnisse der Wirklichkeit, insbesondere den causalen Zusammenhang der Dinge nach Massgabe des angenommenen Begriffes der Substanz aufzufassen. Die Empiristen sind bescheidener; aus ihrem Grundsatze, dass nur durch Erfahrung sich über die Dinge etwas bestimmen lasse, folgt das Gebot, zurückhaltend zu sein mit allgemeinen Aufstellungen, die weiter zu reichen beanspruchen als die unmittelbare Erfahrung; ein Gebot, das indes kaum einer streng befolgt hat, denn sonst würde der empiristische Philosoph sich nicht vom Physiker unterscheiden. Bei Lichte besehen erweist sich deshalb jede, auch die angeblich rein empiristische Auffassung der Wirklichkeit mehr oder weniger mit metaphysischen (also spekulativen) Gedankenelementen vermischt.

Erscheint der Empirismus mit Rücksicht hierauf als eine niedrigere Stufe des philosophischen Denkens, so bedingt doch andererseits der enge Anschluss an die Erfahrung mehrfache Vorzüge desselben vor der rein spekulativen Metaphysik. Es ist wahr, dass wir bei Baco, Hobbes und Locke keines von den grossen ontologischen Problemen behandelt finden, die einen Malebranche, Spinoza und Leibniz beschäftigen, und die sich in der That schon aus den Begriffen, mit welchen der natürliche Mensch an die Aussenwelt herantritt, unabhängig von dem Inhalte, den sie durch die Erfahrung finden, ergeben: wie die Eigenschaften mit ihren Trägern verbunden sind, ob diese veränderlich oder constant zu denken seien, wie eine Substanz eine andere beeinflusse u. s. w. Dafür haben die genannten englischen Philosophen das Verdienst, dass sie die Verhältnisse jener metaphysischen Begriffe aufklärten, indem sie dieselben in ihrer Anwendung auf einen konkreten realen Inhalt verfolgten; wer sich bemüht festzustellen, welcherlei Träger wir bei den physischen Erscheinungen werden anzunehmen haben, welche Vorstellung

von dem Zusammenhange der einzelnen Vorgänge in der Natur die Erfahrung uns zu bilden treibt, der wird damit zugleich den allgemeineren Begriffen einer Substanz und eines objektiven Zusammenhanges schärfer sich klar zu machen und so vielleicht auch vollständiger und allseitiger zu fassen sich genöthigt finden. Die abstrakte Spekulation ist der Gefahr ausgesetzt, in der Verfolgung einzelner Beziehungen der Begriffe andere aus den Augen zu verlieren und zu Construktionen zu kommen, welche dem ursprünglichen Sinne derselben zuwider sind; die stete Berücksichtigung ihres Erfahrungsgebrauches bietet hiergegen eine Garantie und gewährleistet den Zusammenhang der spekulativen metaphysischen Conceptionen mit den ursprünglichen physischen Vorstellungsweisen, aus denen sie doch erwachsen. Endlich hat der Empirismus auch dadurch eine eminente historische Bedeutung, dass er der Boden ist, auf welchem das kritische Denken sich entwickelte mit seinem Zweifel, ob die metaphysischen Begriffe, durch welche wir die Erfahrung interpretiren, ohne sie aus ihr entnommen zu haben, auch überall eine objektive Bedeutung haben.

Wenden wir uns jetzt, die Bestätigung der vorstehenden Bemerkungen dem Folgenden überlassend, zu Baco, dem vielberufenen Stammvater des Empirismus. In der That ist dieser derjenige Empirist, welcher, obwohl vielfach zu extravaganten physikalischen Hypothesen neigend, doch am wenigsten dem spekulativen Denken Raum gegeben hat, während von Hobbes und Locke nicht das Gleiche behauptet werden kann. Es erklärt sich dies aus dem Zwecke, den er verfolgte; dieser war aber ein vorwiegend praktischer: Kenntniss der Dinge ist die Basis der Herrschaft über dieselben und deshalb zu erstreben; dies ist Baco's Grundgedanke. Natürlich braucht nun aber die Einsicht nicht weiter zu reichen als der praktische Zweck der Herrschaft es erfordert, das letzte Wesen der Dinge und den letzten Grund der Verknüpfung der Erscheinungen kann man deshalb auf sich beruhen lassen, da wir es mit denselben niemals zu thun haben werden. Dennoch macht auch Baco wenigstens zwei Voraussetzungen, die sich als metaphysische qualificiren, insofern sie das Gegebene auf ein nur Gedachtes als dessen Bedingung beziehen, und die somit auch nicht selbst Ergebnisse der Erfahrung sind, sondern vielmehr die Grundlage für die Interpretation derselben bilden. Die erste derselben ist die Annahme, dass die wahre Beschaffenheit der Dinge verschieden ist von ihrer sinnlichen Erscheinung, oder dass, wie Baco sagt, die Sinne die Objekte nicht im Verhältniss zum Universum, sondern in der Relation zum Menschen darstellen, weshalb man sich beim Befragen der Natur nicht an den Angaben der Sinne dürfe genügen lassen, sondern die Sinne nur über das Experiment, das Experiment aber über die Sache entscheiden lassen müsse. (Organon, distrib. op.) *) Die wissenschaftliche Betrachtung der Natur hat sich seit ihren Anfängen, wie man weiss, veranlasst gesehen, diese Unterscheidung zu machen, und man könnte geneigt sein anzunehmen, dass es sich hier um eine aus der Erfahrung erwiesene Thatsache handele; Baco selbst würde wahrscheinlich, über seine Begründung jener Behauptung gefragt, in diesem Sinne geantwortet haben. Aber es ist klar, dass wir nie und nirgends in der Lage sind uns von unseren Sinnen zu emancipiren und die Dinge mit ihrer Erscheinung zu vergleichen; es müssen also innere, in dem Begriffe des Dinges einerseits, in dem Verhalten der Erscheinungen andererseits liegende Gründe sein, welche uns zu jener Unterscheidung veranlassen; also ist sie jedenfalls eine metaphysische. Das ist hier wesentlich zu constatiren; nicht weiter von grossem Belang ist die Thatsache, dass Baco in Uebereinstimmung mit den meisten Naturforschern schon der damaligen Zeit Massen und Bewegungen als das objektive Correlat der Erscheinungen betrachtet (Org. I, 50).

Die zweite der genannten Voraussetzungen ist das Causalaxiom. Zwar giebt Baco dem Begriffe der Ursache auch

*) Primo docebimus quomodo testatio sensus quae semper est ex analogia hominis ad analogiam mundi reducatur . . . neque enim multum sensui tribuimus in perceptione immediata, sed quatenus motum sive alterationem rei manifestat.

eine subjektive Bedeutung (als Grund), indem er erklärt, dass in Wahrheit wissen heisst durch die Ursachen wissen, weil allein die Kenntniss der Ursachen das Wunderbare und das Staunen auflöst; aber vorwiegend bedeutet ihm die Ursache eine objektive Macht, mit welcher der Mensch rechnen, und die er eben deshalb kennen lernen muss: „keine Kraft kann die Verkettung der Ursachen lösen oder durchbrechen. . . und der Mensch vermag nichts Anderes zu thun, um seine Zwecke zu erreichen, als die natürlichen Körper zu nähern und zu entfernen, das Uebrige vollbringt die Natur in sich.“ (Organ. distribut. op. lib. I, cap. 3.)

Die Causalität ist nach dieser Auffassung ein in den Dingen liegender Zwang, vermöge dessen die eine Erscheinung die andere unfehlbar nach sich zieht. Ueber die Art, wie diese untrennbare Verknüpfung zu Stande kommt, wird zwar von Baco im allgemeinen Nichts ausgemacht, aber nach Allem ist er doch entschieden der Meinung, dass der Grund derselben in den Dingen selbst zu suchen ist; damit aber kommen wir wieder bei einer metaphysischen Vorstellungsweise an. Die Verkettung der Ursachen ist kein gegebenes, sondern nur ein gedachtes Verhältniss; schon die Nothwendigkeit der Anwendung einer künstlichen Methode zur Bestimmung der Ursachen der einzelnen Erscheinungen beweist, dass der Zusammenhang derselben nichts unmittelbar vor Augen Liegendes ist.

Dadurch wird zugleich die Frage aufgedrängt, worauf sich die Ueberzeugung, dass in der Natur eine Verknüpfung besteht, begründen kann. Baco selbst giebt auch darüber Nichts an, er entwickelt die Regeln der „Interpretation der Natur“, die sich aus dem Princip der Causalität ergeben, ohne dieser letzten Maxime der Forschung selbst besondere Aufmerksamkeit zu widmen; erst seinen späteren Anhängern war es vorbehalten den Nachweis zu versuchen, dass dieselbe selbst ein Ergebniss der Beobachtung der Aussenwelt sei. Vom historischen Gesichtspunkte betrachtet erscheint die kritiklose Annahme des Princips seitens Baco's begreiflich; obwohl er sonst alle vorgefassten Meinungen, mit denen der

menschliche Geist an die Betrachtung der Welt herangeht, ausfindig zu machen und auszurotten bestrebt ist, um den Boden für die wahre, d. h. empirische Wissenschaft zu reinigen, so konnte ihm doch von vornherein kein Bedenken inbetreff der Zulässigkeit der causalen Auffassung der Wirklichkeit beikommen, oder auch nur die Frage nach den Motiven derselben ihm auftauchen, denn die moderne Wissenschaft fusst durchaus auf der Vorstellung eines in den Dingen bestehenden Zusammenhanges der Erzeugung des Einen durch das Andere; Baco aber hat bekanntlich die neuere Naturwissenschaft nicht erst erfunden, sondern sich nur zum Stimmführer derselben zu machen gesucht; deshalb stand ihm der bereits in der Anwendung bewährte Gedanke der immanenten Naturcausalität als das Allererste fest, und alle anderen Auffassungsweisen werden in dem Maasse von ihm bekämpft, als sie diesem entgegen sind. Indes spricht er wenigstens einige Reserven mit Rücksicht auf ein etwaiges Zuweitgehen in der Anwendung des Causalprincips aus. So unphilosophisch es sein würde, so heisst es Org. I, 48, in untergeordneten Dingen keine Ursache zu verlangen, so wenig beweist es ein tieferes Nachdenken, wenn man bei den allgemeinsten Verhältnissen noch nach Ursachen fragt; ferner wird constatirt (Org. I, 45), dass der menschliche Intellekt vermöge seiner Eigenthümlichkeit leicht eine grössere Ordnung und Gleichmässigkeit in den Dingen voraussetzt, als er findet. Der erste dieser Sätze spricht aus, dass letzte Realgründe in der Natur anzuerkennen sind, die nicht weiter durch Anderes bedingt, also auch nicht ableitbar aus Anderem sind (Axiom des Positivismus); der zweite weist auf die Gefahr hin, dass die Annahme einer realen Verbindung zweier Erscheinungen eventuell nur subjektives Produkt sein kann.

Sehen wir uns jetzt den Begriff der Ursache selbst nach seinen näheren Bestimmungen an. Auch Baco adoptirt wie Cartesius die scholastische Eintheilung der Ursachen und sucht die Unterschiede seinen Intentionen gemäss zu definiren, indem er nur den Begriff der Zweckursachen als eine Einbildung zu entfernen sucht. Wirkende und Material-Ursache

werden flüchtig behandelt; wie aus gelegentlichen Andeutungen zu entnehmen ist, versteht er darunter die Gesammtheit der äusseren greifbaren Bedingungen einer Erscheinung, die, praktisch genommen, das Mittel bilden, um diese zu realisiren*). Bei weitem das Hauptgewicht fällt auf den Begriff der formalen Ursache oder einfach der Form; Form ist das Wesen der Sache als die Ursache ihrer sinnlichen Erscheinung gedacht, so dass, indem die Form gesetzt ist, die Erscheinung unfehlbar folgt, und indem die Form aufgehoben wird, auch die Erscheinung verschwindet**). Die Bestimmung der Formen ist die eigentliche Aufgabe der causalen Forschung, weil die Kenntniss derselben das mächtigste Hilfsmittel der Praxis ist, so dass derjenige, welcher sie besitzt, Magiker genannt werden kann. Sehr häufig stellt Baco die Betrachtung nach wirkenden Ursachen und Formen als niedere und höhere Stufen der Erkenntniss neben einander und erläutert beide Begriffe aneinander: wer nur die wirkende und Material-Ursache kennt, welche schwankend sind und nichts anderes als Vehikel der Form, der kann zu neuen Erfindungen an einem ähnlichen Stoffe gelangen . . . wer dagegen die Formen kennt, der umfasst die Einheit des Wesens an den verschiedensten Substraten (Org. lib. II, 3).

Wie man sieht, wird hier sogar die Verbindung der wirkenden Ursache und ihres Erfolges als eine unsichere dargestellt unter der Voraussetzung nämlich, dass dieselbe keine unmittelbare, sondern eine vermittelte ist. Als Ursachen im strengen Sinne, welche ihre Wirkung unmittelbar und eindeutig bestimmen, gelten eigentlich nur die Formen; die „wirkenden Ursachen", dem Bereiche der sinnlichen Erscheinung angehörig, sind deshalb nach baconischer Auffassung mehr Indicien als Realgründe einer Wirkung, die

*) O. II, 33: efficiens vero semper ponitur nil aliud esse quam vehiculum sive deferens formae.

**) O. II, 13: cum enim forma rei sit ipsissima res neque differat res a forma aliter quam differunt apparens et existens aut exterius et interius . . .

O. II, 4: etenim forma alicujus naturae talis est, ut ea posita natura data infallibiliter sequatur . . . ut ea amota natura data infallibiliter fugiat.

letztere erscheint nur insofern mit ihnen gegeben, als die formalen Ursachen durch sie gegeben oder richtiger angezeigt werden. Somit kann sich zwar die praktische Beurtheilung der Dinge ihrer mit Erfolg bedienen, soweit es nur darauf ankommt, irgend welche specielle Umstände zu kennen, die einen gewissen Erfolg erwarten lassen; die theoretische Betrachtung dagegen, welche die allgemeinen und nothwendigen Bedingungen einer Erscheinung, ihre realen und wahren Gründe kennen lernen will, um so die nothwendigen und hinreichenden Mittel ihrer Verwirklichung zu kennen, hat ihr Augenmerk auf die Formen zu richten.

Dass wir uns wirkende Ursache und Erfolg nicht unmittelbar wie Grund und Folge zusammenhängend zu denken haben, besagt am deutlichsten die Vorschrift, dass die Forschung den verborgenen continuirlichen Process von der handgreiflichen wirkenden und materiellen Ursache bis zu der erzeugten Form aufsuchen müsse; die wirkende Ursache erscheint hier nur als das in der Beobachtung gegebene Anfangsglied eines Processes, und ähnlich wie später Wolff bemerkte, dass in den meisten Fällen, wo wir einfach von Ursache und Wirkung sprechen, eine ganze Kette von Ursachen gegeben ist, macht hier schon Baco auf den in den meisten Fällen verwickelten Charakter des Verhältnisses zwischen den wirkenden Ursachen im gewöhnlichen Sinne und ihren Erfolgen aufmerksam, während er die formale Ursache so eng mit ihrer Wirkung zusammenhängen lässt, dass sie eigentlich nur die „wahre Definition" derselben ist.

Mit der Unterscheidung der beiderlei Ursachen im Zusammenhang steht die Gegenüberstellung der „einzelnen und speciellen Gewohnheiten der Natur" und der „fundamentalen und allgemeinen Gesetze" (O. II, 5). Dieselbe beruht auf der richtigen Einsicht, dass die Erfahrung uns immer zunächst nur gewisse äussere Gleichförmigkeiten zeigt; wir beobachten, dass sich ein und dieselbe Reihe von Erscheinungen öfters wiederholt und gewinnen so Regeln über das Verhalten der Dinge, ohne indes eine Garantie zu haben, dass dieselben

auch dauernd werden befolgt werden. Es handelt sich eben hierbei nur um zeitliches Vorangehen des Einen vor dem Andern, ohne dass wir wissen, wie weit die Folge zufällig, wie weit nothwendig ist. Die fundamentalen Gesetze dagegen geben, wie Baco sich ausdrückt, die Determinationen des reinen Aktus an, welche irgend eine einfache Erscheinung, wie Wärme, Licht u. s. w. ergeben und ausmachen in jedweder Materie und jedwedem Subjekt; sie sind also Aussagen über das wahre reale Wesen oder den Ursprung der Erscheinungen und werden deshalb von Baco vielfach geradezu mit den Formen identificirt; [eine andere Bezeichnung derselben ist die als primäre Axiome (O. II, 7)]. Der Hauptzweck des Organon ist nun, die Methode zur Bestimmung dieser „Grundgesetze“ festzustellen, und der Verfasser desselben hat zur Erläuterung selbst das Gesetz oder die Form der Wärme aus einer Reihe von Thatsachen induktiv zu bestimmen gesucht. — Wie man sieht, decken sich die Grundbegriffe der baconischen Naturlehre keineswegs mit denen der heutigen „empirischen“ Naturwissenschaft, wie sie etwa von Mill entwickelt worden sind. Baco's Missachtung der „wirkenden Ursachen“ gegenüber den „Formen“, ein Ausfluss seines durchaus auf eine rationale Theorie der Natur gehenden Strebens, welchem die Kenntniss der äusseren Bedingungen eines Erfolges unwesentlich ist gegenüber der Erforschung des wahren physikalischen Wesens einer Erscheinung, ist der empiristischen Naturphilosophie der Gegenwart völlig fremd; und was der letzteren die Hauptsache ist, die genaue Bestimmung der Regelmässigkeiten im Verlaufe der Erscheinungen (empirischen Gesetze), findet bei jenem nur untergeordnete Beachtung; allerdings möchte er auch Gesetze finden, aber er möchte direkt die rationellen Gesetze aus der Beobachtung und dem Experiment ableiten, statt dieselben erst mittelbar aus den empirischen zu gewinnen*). So sind denn die nach seiner gerühmten induktiven Methode gefundenen Naturerklärungen mehr Hypothesen als exakt bewiesene Gesetze, und zwar Hypothesen, welche sich nicht sowohl auf das Geschehen, als vielmehr auf das Wesen der Erscheinungen beziehen; darüber, wie eine Erscheinung von der anderen abhängt, wird nach der Methode Baco's nichts herausgebracht werden können.

*) Whewell erklärt hieraus den Misserfolg Baco's in Bezug auf wirkliche Naturerklärung; one maine ground of Baco's ill fortune in this undertaking, so sagt er in „Philosophy of discovery“ c. 15, appears to be that he was not aware of an important maxim of inductive science, that we must first obtain the measure and ascertain the laws of phenomena, before we endeavour to discover their causes.

Sie hat mit einem Worte ihr Ziel viel zu hoch gesteckt und vernachlässigt überdem neben dem Begriffe des Grundes der Erscheinung, welcher mit derselben gleichzeitig gegeben ist, gänzlich denjenigen ihres erzeugenden Antecedens; so bemüht sich Baco z. B. das Wesen der Wärme zu bestimmen und sucht induktiv zu beweisen, dass sie eine Form der Bewegung ist; aber über die Erzeugung einer Bewegung weiss er Nichts zu sagen, und demgemäss kennt er auch kein Gesetz, nach welchem die Wärme mit anderen Erscheinungen verknüpft wäre, während die moderne Physik, wenn sie eine Hypothese über das Wesen der Wärme macht, dies nur thut, um auf Grund derselben Zusammenhänge, wie sie im Verlaufe der Naturprocesse beobachtet werden, zu deduciren. —

Stellen wir zum Schluss die Ergebnisse Baco's kurz zusammen, so haben wir Folgendes:

1) Stellt derselbe das Causalaxiom als allgemeingültig ausdrücklich, aber ohne Beweis auf.

2) Bestimmt er den Begriff der Causalität scharf in positivistischer Weise als einen Zusammenhang im Sein, ohne jedoch die etwaige Möglichkeit einer auch logischen Ableitung der Wirkung aus der Ursache zu leugnen; darüber, wie die Verbindung von Ursache und Wirkung zu Stande kommt, hat Baco nichts ausgemacht.

3) Ein eigentlicher und direkter Causalzusammenhang besteht nach Baco nicht zwischen den beobachtbaren Erscheinungen, vielmehr ist die empirische Regelmässigkeit

in dem Verlaufe derselben zu unterscheiden von ihrer Abhängigkeit von den realen Ursachen, nur die letztere ist eigentliche Causalität.

4) Demgemäss hat der Begriff des Gesetzes bei Baco eine andere Bedeutung als in der exakten Wissenschaft; seine Gesetze sind Aussagen über das Wesen der Erscheinungen, nicht über ihren Verlauf; die Einsicht, dass wenn den Phänomenen ein Reales zu Grunde liegt, auch der Ordnung der Phänomene ein Zusammenhang des Successiven im Realen entsprechen muss (also Gesetze des realen Geschehens), bleibt zu vermissen.

Hobbes.

(Elements of philosophy, London 1839.)

Hobbes begründet den Begriff der Wissenschaft gänzlich auf denjenigen der Ursache, denn er definirt dieselbe als „die Kenntniss von Wirkungen oder Erscheinungen, welche wir durch richtiges Schliessen von der vorherigen Kenntniss ihrer Ursachen oder ihrer Erzeugung erlangen, und Kenntniss der Ursachen oder Erzeugungen, die wir aus der vorherigen Kenntniss der Wirkungen haben können" (Elem. I, 1, 2). Der durch Baco gelehrten Methode, aus den Erscheinungen auf ihre Ursache zu schliessen (Induktion), stellt er dabei als gleichberechtigt die Ableitung der Wirkungen aus den Ursachen gegenüber (Deduktion). Unter den Begriff der Wirkungen fallen ihm natürlich in erster Linie wie bei Baco die sinnlichen Wahrnehmungen, die durch wissenschaftliches Denken auf ihre reellen Ursachen zu beziehen sind (I, 6, 1), aber das Verhältniss von Ursachen und Wirkungen erstreckt sich ihm viel weiter. Von dem Begriff der Bewegung ausgehend können wir, so entwickelt er, zuerst fragen, welche Wirkung ein bewegter Körper hervorbringt, wenn wir Nichts an ihm als seine Bewegung betrachten; aus dieser Art der

Betrachtung entspringt die Geometrie; dann müssen wir weitergehen zur Erwägung, was für Effekte ein bewegter Körper auf einen andern hervorbringt (Mechanik); drittens müssen wir fortschreiten zur Untersuchung solcher Wirkungen, welche durch die Theile eines Körpers hervorgebracht werden, und hier sind die Dinge, nach denen wir suchen, die sinnlichen Qualitäten (Molekularphysik) (E. I, 6, 6). Endlich bezeichnet er im Gebiete des Denkens eine Erkenntniss als die Ursache der anderen, und so ist ihm das logische Denken eine Reihe von Wirkungen (E. I, 3, 20). Die Hereinbeziehung der kinematischen Geometrie in die Reihe der causalen Wissenschaften ist charakteristisch für die Denkweise des Hobbes; der Grund dafür ist nicht etwa der, dass er wie sein Zeitgenosse Spinoza die causale Verknüpfung der Dinge als äquivalent setzte mit der logischen Verknüpfung des Gedachten, er sieht ja vielmehr die letztere als einen speciellen Fall von Causalität an; das Massgebende für Hobbes ist der Umstand, dass die Geometrie in der Lage ist, ihre Objekte durch Construktion zu erzeugen, Ursachen aber sind ihm allgemein die Bedingungen, welche der Erzeugung eines Objektes oder eines Phänomens zu Grunde liegen.

Weiter aber fällt bei ihm die geometrische Construktion nicht bloss als ein besonderer Fall mit unter den allgemeinen Begriff der Causalität, sondern sie repräsentirt sogar in typischer Weise dies Verhältniss. Es erhellt dies, wenn man die Methoden berücksichtigt, die Hobbes einerseits der induktiven, andrerseits der deduktiven Forschung vorschreibt; die erstere soll analytisch zu Wege gehen, weil uns die Sinne immer ein complexes Ganzes vorstellen, und die Ursache des Ganzen zusammengesetzt ist aus den Ursachen der Theile (E. I, 6, 2); umgekehrt soll die mit den Ursachen beginnende Betrachtung synthetisch verfahren und durch Zusammensetzung der Ursachen die Wirkungen construiren (ibid. 6). Der Philosoph geht dabei von dem Grundsatze aus, dass die Ursachen der allgemeinen Bestimmungen der Dinge an sich selber offenbar sind, weil sie alle in der Bewegung liegen; durch einfache Zusammensetzung derselben aber seien die

Ursachen aller besonderen Erscheinungen zu erhalten*). Man sieht hieraus, dass Hobbes allgemein alle Wirkungen als construirbar betrachtet aus einer geringen Zahl ursprünglicher Zusammenhänge; damit dies aber möglich sei, muss man auch die objektive Verknüpfung der Ursachen und Wirkungen sich als analog denken mit der Art, wie im Gebiete der räumlichen Anschauung durch gegebene Data eine Figur bestimmt ist; und in der That setzt Hobbes die reale Abhängigkeit nicht nur in der Hinsicht mit der geometrischen Construktion in eine Linie, als auch im Gebiete des Realen die Wirkung der zusammengesetzten Ursache die Summe der Wirkungen der Partialursachen ist, sondern es gelten ihm auch die durch die einfachen Ursachen bestimmten Wirkungen als ebenso evident mit ihnen gegeben (manifest of themselves), wie es die Resultate einfacher Construktionsbedingungen sind. Dabei ist indes nicht der abstrakte Begriff der Grund der Verknüpfung, wie bei Spinoza, sondern die Anschauung mit ihrem unabhängig von der subjektiven Denkfunktion (die nur addiren und subtrahiren kann) gegebenen Zwange. Das Princip der Causalität ist also bei Hobbes identisch mit dem Principe der anschaulichen Verknüpfung, welche letztere von ihm als ein für das vorstellende Subjekt objektiver Zwang aufgefasst wird.

Man wird vielleicht unsere Interpretation des Philosophen der Willkür zeihen, weil die eben entwickelten Anschauungen sich nirgends bei ihm ausdrücklich ausgesprochen finden; die genauere Prüfung der von ihm in der Mechanik und Physik angewandten Schlussweisen scheint uns jedoch unzweideutig auf jene Vorstellungsweise als die nothwendige Voraussetzung dieser Schlüsse hinzuweisen. Denn nicht nur wendet Hobbes zur Bestimmung der mechanischen und physischen Wirkungen in weitem Umfange das Verfahren der rein geometrisch-constructiven Zusammensetzung an, sondern er sucht auch die

*) E. I, 6, 5, 6: but the causes of universal things are manifest of themselves or (as they say) known to nature, for they have all but one universal cause, which is motion.

Wirkungen einfacher Ursachen als durch die räumliche Zusammengehörigkeit nothwendig gegeben darzustellen. Noch schlagender spricht für uns die Bemerkung des Hobbes, dass, um die Folgen gegebener Ursachen zu erkennen, gar nicht auf die wirkliche Existenz der Dinge und das, was etwa Besonderes in dieser liegt, Rücksicht genommen zu werden braucht, sondern dass schon die Betrachtung der Dinge als Erscheinungen genügend ist*); danach liegt also der Grund ihres Zusammenhanges unter einander schon in den imaginativen d. i. räumlichen Beziehungen.

In diesem Sinne giebt dann Hobbes auch seinen Beweis des Trägheitsgesetzes, der, beiläufig bemerkt, historisch der erste ist. Ein ruhender Körper wird immer in Ruhe bleiben und ein bewegter immer in Bewegung, ausser wenn er durch einen andern gestossen wird; denn, so lautet die Begründung, nehmt zwei Körper an, welche sich nicht berühren, und deren Zwischenraum leer ist, und es sei einer von diesen Körpern in Ruhe, so behaupte ich, dass er immer in Ruhe bleiben wird; denn was auch immer die Disposition des äusseren Körpers oder die des betreffenden selbst sein mag, wenn er jetzt in Ruhe angenommen wird, so können wir uns vorstellen, dass er darin beharren wird, bis er von dem andern berührt wird; da aber Ursache, nach der Definition**), das Aggregat aller Umstände ist, bei deren Gegenwart man sich nicht vorstellen kann, dass der Effekt nicht folgt, so können jene Dispositionen im äussern Körper oder in ihm selbst nicht die Ursache zukünftiger Bewegungen sein. (E. II, 9, 7.)

Es liegt in der Consequenz der dargelegten Auffassung des Causalzusammenhanges, dass Hobbes den Begriffen des Wirkens und der Kraft nur eine formale Bedeutung beilegt. Man hat schon aus dem Vorigen gesehen, dass derselbe die Ursache ohne Rücksicht auf die genannten Begriffe definirt,

*) E. II, 7, 1: now things may be considered as species of external things, not as really existing, but appearing only to exist or to have a being without us.

**) cause is the aggregate of all such accidents, which being supposed to be present, it cannot be conceived but that the effect will follow.

indem er sie als die Summe der Bedingungen bezeichnet, mit denen ein gewisser Erfolg nothwendig gegeben; während die vulgäre Betrachtung der Dinge und ebenfalls die spekulative Philosophie von Cartesius bis Leibniz die Ursache von vornherein als eine in Thätigkeit begriffene Substanz (Ding) auffasst. Auch wenn man nicht gesonnen ist, den Gedanken des Wirkens ganz fallen zu lassen, sondern vielmehr der Ueberzeugung huldigt, dass derselbe die nothwendige spekulative Ergänzung der Vorstellung einer realen Abhängigkeit des einen vom andern ist, so wird man doch gegen den Versuch, die Causalität zunächst ohne Rücksicht auf jenen Gedanken zu definiren, nichts einwenden können, da ja nicht ausgeschlossen ist, dass dieser Gedanke nachträglich als zu dem ursprünglichen Begriffe nothwendig hinzugehörig entwickelt wird. Hobbes hat diesen Versuch zuerst gemacht und dabei einige Umstände ins Klare gebracht, die bei der einseitigen Concentrirung der Aufmerksamkeit auf das Verhältniss der vorausgesetzten thätigen und leidenden Subjekte, welche in der spekulativen Philosophie vorherrschend ist, übersehen wurden. Er zeigt vor allem, dass ein Erfolg immer von mehreren Bedingungen abhängt und nicht lediglich durch das eine thätige Subjekt bestimmt gedacht werden kann; das leidende Objekt ist ja auch nöthig, damit überhaupt etwas geschehe; von den Beschaffenheiten beider hängt es ab, welches der Erfolg sein wird, daher bilden beide zusammen erst den Realgrund des Erfolges (the entire or sufficient cause) und jedes einzeln oder irgend eine Bestimmung des einen ist nur eine Partialbedingung (causa sine qua non)*). Damit gewinnt der Begriff der Ursache dadurch, dass Ursachsein nicht von vornherein mit Wirken identificirt wird, eine weit umfassendere Anwendbarkeit, als sie der gewöhnliche hat; und diese Erörterung der Anwendungssphäre entspricht in der That vollkommen den Zielen und Bedürfnissen der wissenschaftlichen Erfahrung;

*) E. II, 9, 3: an agent is understood to produce its determined or certain effect in the patient according to some certain accident or accidents with which both it and the patient are affected . . . the cause therefore consists in certain accidents both in the agent and the patient.

denn diese lässt sich nicht daran genügen zu wissen, welches thätige Subjekt eine Wirkung hervorbringt, sie will die Gesammtheit derjenigen Umstände kennen, welche gegeben sein müssen, damit eine Wirkung sei [da ja die Agentien nicht immer wirken], und so sei, wie sie ist; auch werden immer erst diese Umstände erforscht werden müssen, ehe sich sagen lässt, wo in einem gegebenen Vorgange das Handelnde, wo das Leidende zu suchen ist.

Die unmittelbare Folge dieser Verallgemeinerung des Ursachbegriffes ist nun die Negation der Kraft als der realen Fähigkeit eines einzelnen Dinges einen Erfolg zu erzeugen, falls es nicht gehindert wird. Da ein einzelnes Ding (ein Agens) nach dem Vorhergehenden niemals allein eine Wirkung bestimmt, so kann es keinen Sinn haben anzunehmen, dass ein Ding für sich betrachtet, seinem Wesen nach, die Tendenz hat, eine Wirkung hervorzubringen und sie auch allezeit hervorbringen würde, falls es nur in der Lage wäre seinem Wesen zu folgen: so wird den absoluten Kräften des Leibniz das Urtheil gesprochen. „In welchem Augenblicke die Ursache vollständig ist, wird der Effekt hervorgebracht", aber mit dem Agens ist noch nicht die volle Ursache gesetzt, zu der noch das Objekt mit seinen Accidenzen hinzugehört; beide zusammen ergeben mit Nothwendigkeit den Effekt, „sonst hat keins von ihnen Kräfte, noch können die Accidenzen, welche in ihnen einzeln sind, eigentlich Kräfte genannt werden". (E. II, 10, 3.)*) Was meint nun der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens mit den Kräften, von denen er thatsächlich spricht? Hobbes antwortet darauf das Folgende: „wo auch immer ein Agens alle die Bestimmungen hat, welche zur Hervorbringung eines Effektes an einem Objekte (— seinerseits —) erforderlich sind, so sagen wir, das Agens hat die Kraft die Wirkung hervorzubringen, wenn es zu einem Objekt in Beziehung tritt" (ibid.). Kraft bezeichnet also Nichts als die Partialursache eines

*) The agent has power if it be applied to a patient, and the patient has power if it be applied to an agent; otherwise neither of them have power nor can the accidents which are in them severally be properly called powers.

Erfolges, die in irgend welchen dauernden Bestimmungen eines Dinges gegeben ist; sie ist nichts von diesen Bestimmungen Verschiedenes, sondern nur die Auffassung derselben mit Rücksicht auf den eventuell, bei Hinzutritt der ergänzenden Bedingungen hervorzubringenden Erfolg; also kurzweg ein Verhältnissbegriff von nur subjektiver Bedeutung.

Dies gilt für die Kräfte, als dauernde Wesensbestimmungen der Substanzen gedacht; damit ist nicht entschieden, ob nicht für den Moment wenigstens, wo alle Bedingungen eines Erfolges beisammen sind, die Wirkungskraft etwas Reales bezeichnet. In diesem bescheideneren Sinne sehen wir die Dynamik von Kräften sprechen, indem sie annimmt, dass unter gewissen Bedingungen, deren Untersuchung sie der Physik überlässt, Drucke entstehen, welche eine Aenderung der Bewegungszustände bedingen. Aber auch diese Vorstellung sucht Hobbes zu beseitigen, indem er den Druck der Massen gegeneinander (endeavour) zu interpretiren sucht als Bewegungen in kleinerem Raume und kleinerer Zeit als durch Zahl angegeben werden kann. (E. III, 15, §. 2.)

Durch die Gleichsetzung der mechanischen Kraft mit der Bewegung sucht Hobbes den einzigen Begriff in der Dynamik, welcher nicht der Anschauung angehört und sich demnach nicht direkt construiren lässt, zu entfernen, um mit lauter anschaulichen Grundelementen operiren zu können. Wäre dies möglich, so würde in der That das Ziel erreicht sein, dass Mechanik und Physik mit der Geometrie in eine Linie träten, und dass alle sogenannten realen Zusammenhänge, von denen man im Allgemeinen glaubt, dass sie auf besonderen in den Dingen liegenden Principien beruhen, sich reducirten auf Verknüpfungen, die in dem blossen Nebeneinander der Dinge bedingt wären. Denn zugestanden, dass alles Physikalische sich nach geometrischen und mechanischen Sätzen auf mechanische Verhältnisse reducirt, so bleibt nur ein Zusammenhang in der Wirklichkeit übrig, der sich nicht construiren lässt: derjenige zwischen Druck und Beschleunigung (im Newtonischen Gesetze ausgesprochen); hier ist der Punkt, wo sich zeigen muss, ob es möglich ist, alle Verknüpfungen der Wirklichkeit aus Geometrie und Phoronomie abzuleiten. Dass dies nicht leicht sein kann, beweist wohl am besten der Umstand, dass der so scharfsinnige Galilei bei dem Begriffe des impetus als einem letzten Halt machen und darauf verzichten musste, ihn mathematisch zu deduciren; dass er denselben als einen Begriff metaphysischen und nicht geometrischen Ursprungs ansah, beweist seine Aeusserung über seine Beschäftigung mit Metaphysik, die nur auf diesen Begriff sich beziehen kann. In der That kann wohl auch keine Rede davon sein, dass es Hobbes gelungen wäre, an Stelle des dynamischen Kraftbegriffes denjenigen der Bewegung völlig zu substituiren; zwischen der Andeutung und der Ausführung ist ein grosser Unterschied. Jedenfalls aber ist es charakteristisch für seine gesammte Denkweise über das Wesen der Causalität, dass auch hier die Tendenz die Causalverknüpfung imaginativ zu machen (um einen kurzen Ausdruck zu haben) in dem Bestreben zur Geltung kommt, die Kraft nicht nur als etwas Bedingtes, Relatives, sondern sogar als ein nur phoronomisches, also formales Element darzustellen.

Gehen wir jetzt zu der Frage über, wie weit nach der Lehre des Hobbes in der Wirklichkeit Causalverknüpfungen gegeben sind, d. h. in welchem Umfange das Causalprincip als giltig ausgesprochen werden kann. Hobbes ist entschiedener Determinist, er huldigt der Ueberzeugung, dass alles, was wird, durch äussere Ursachen bestimmt ist*). Aufs lebhafteste bekämpft er demgemäss den Begriff des Zufälligen: Zufällig kann ein Ereigniss nur heissen in Vergleich mit andern, von denen es nicht abhängt; wir sagen, dass es Zufall sei, ob es morgen regnen wird oder nicht, weil uns die Ursachen, von denen dies Vorkommniss bedingt sein könnte, nicht bekannt sind, und wir es in Beziehung setzen zu Umständen, mit denen es nicht zusammenhängt; in Wirklichkeit sind Ursachen dafür entweder nicht gegeben, dann ist das Ereigniss unmöglich, oder sie sind gegeben, dann ist es nothwendig.

*) On liberty and necessity: I conceive that nothing takes beginning from itself but from the action of some other immediate agent without itself.

Bemerkenswerth ist der Beweis, den Hobbes für seine Annahme versucht; was auch immer hervorgebracht wird, so schliesst er, hat, insofern es hervorgebracht wird, eine vollzählige Ursache, d. h. es sind alle diejenigen Umstände gegeben, bei deren Voraussetzung der Effekt nothwendig folgt, d. h. es ist eine nothwendige Ursache gegeben. (E. II, 9, 5.) Es liegt hier ein Scheinbeweis vor, der später noch öfters wiederholt worden ist, denn ersichtlich wird in demselben das zu Beweisende, dass jedes Ereigniss eine Ursache habe, vorausgesetzt, indem von dem Begriffe des Hervorgebrachten ausgegangen wird; was hervorgebracht worden ist, hat natürlich eine Ursache; zu beweisen war, dass jedes Ereigniss ein (durch Ursachen) hervorgebrachtes, nicht von selbst gewordenes ist. Trotz des guten Willens ist es also Hobbes so wenig als den spekulativen Deterministen gelungen, den Determinismus völlig befriedigend zu begründen; dagegen steht er in der Consequenz der Durchführung hinter einem Spinoza nicht zurück und übertrifft diesen sogar dadurch, dass er nicht bei dem allgemeinen Begriff der Bedingtheit stehen bleibt, sondern diese Bedingtheit im Einzelnen auf geometrisch-mechanische Zusammenhänge zurückzuführen sucht; so geräth er aber natürlich weit tiefer als jener in einen konkreten Dogmatismus, der vor den kühnsten Hypothesen nicht zurückscheut. Während z. B. Spinoza trotz seines substanziellen Monismus in Rücksicht auf den Causalzusammenhang Physisches und Psychisches Gebiete für sich bilden liess, unternimmt es Hobbes, die Grunderscheinungen des Seelenlebens mechanisch zu construiren und so auch einen causalen Monismus herzustellen.

Als das Grundphänomen der Seele wird die Empfindung aufgestellt und diese definirt als „ein Phantasma hervorgebracht durch die Reaktion und Bewegung nach aussen im Sinnesorgan, welche bewirkt wird durch die Bewegungen nach innen vom Objekt her“. (E. IV, 25, 2.) Dabei ist dem Hobbes das Hauptbedenken gegen den materialistischen Monismus: warum nur die thierischen Organismen und nicht alle Materie mit Empfindung auf äussere Einwirkung reagirt, nicht entgangen, und er sucht demselben durch die Bemerkung zu begegnen, dass, wenn auch, wie zu vermuthen, durch die Reaktion lebloser Körper ein „Phantasma“ erzeugt würde, dies doch sofort mit Entfernung der Ursache verschwinden würde. (E. IV, 25, 5.)*) Es liegt unserer Aufgabe fern, die Ausgestaltung der Psychologie auf der angedeuteten Basis weiter zu verfolgen; nur die Theorie des Willens berühren wir noch mit einigen Worten. Hobbes sucht auch für diese Erscheinung eine streng mechanistische Erklärung zu gewinnen, indem er auf motorische Impulse recurrirt, die nach Massgabe äusserer Reize vom Centrum ausgehen und, je nachdem sie zu einer Muskelaktion führen oder nicht, das Wollen oder das blosse Verlangen constituiren. Die Consequenz, dass hiernach eine metaphysische Freiheit des Wollens weder im Menschen noch im Thier zu finden ist, wird noch verstärkt durch die allgemeine Erwägung, dass, wo Begehren ist, die volle Ursache des Begehrens vorausgegangen sein muss und also der Akt des Begehrens nicht gewählt wird, sondern erfolgt; verstehe man dagegen unter Freiheit die Möglichkeit zu thun, was man wolle, so komme dieselbe Menschen und Thieren zu (ibid). Der letzte Gedanke wiederholt sich in den Worten: Ich erkenne die Freiheit an, dass ich handeln kann, wie ich will, aber zu sagen, ich kann wollen, wie ich will, ist ein absurder Ausdruck. (Of liberty and necessity.) Wir treffen hier auf die gleiche Einsicht, welche wir auch bei Spinoza vorfanden, und als eine wahrhaft klassische Wahrheit bezeichneten; die Aussage des Selbstbewusstseins in dem Satze: ich will wird auf ihren correkten Ausdruck gebracht, und damit ein für allemal der Beweis der metaphysischen Freiheit aus dem Selbstbewusstsein unmöglich gemacht. Sie ist freilich noch kein Beweis für die Richtigkeit der deterministischen Auffassung des Willens, wie denn Leibniz ihr völlig beistimmte, ohne jedoch den Determinismus anerkennen zu wollen. Daraus, dass wir den Akt des Begehrens nicht

*) Es ist bemerkenswerth, dass Baco geradezu die Universalität der Empfindung in der Welt behauptet; vgl. De augm. scient. IV, 3: ubique denique est perceptio.

selbst wieder wählen, folgt noch nicht, dass er in derselben Weise, wie das äussere Geschehen, durch vorausgegangene Umstände nothwendig bestimmt ist; der Determinist fügt noch die besondere Annahme hinzu, dass auch für diese Ereignisse das Causalgesetz giltig sei, eine Annahme, die, solange das fragliche Gesetz nicht als allgemeingiltig bewiesen wird, ebenso hypothetisch ist, als diejenige der Indeterministen.

Bilden wir ein zusammenfassendes Urtheil über die philosophischen Leistungen des Hobbes, die hier in Betracht kommen, so ergiebt sich nach der vorigen Darstellung eine höhere Schätzung derselben, als die gewöhnliche ist. Denn:

1) Hat derselbe in einer jedenfalls originellen und dem damaligen Stande der Forschung ganz angemessenen Weise das Wesen der causalen Verknüpfung zu definiren versucht, indem er sie als eine complexe Form des geometrischen Zusammenhangs interpretirt, ohne deshalb in den Fehler Spinoza's zu verfallen, der das Verhältniss der Causalität völlig intellektualisirte; denn er betrachtet das Geometrische nicht als ein Begriffliches, sondern als ein durch Anschauung gegebenes Wirkliches.

2) Hat Hobbes einen neuen Begriff der Ursache aufgestellt, indem er mit Beiseitesetzung des metaphysischen Begriffes des Wirkens die Ursache definirt als die Summe der Bestimmungsgründe eines Ereignisses, analog den Datis, welche durch construktiven Zusammenhang ein geometrisches Gebilde bestimmen. Er hat damit ein der empirischen Naturforschung, die nicht immer in der Lage ist einen gegebenen Erfolg auf das Wirken bestimmter Substanzen zurückzuführen, sondern sich mit der Angabe der faktisch ihn bedingenden Umstände begnügen muss, unentbehrliches Begriffszeichen geschaffen.

3) Hat er in sehr durchsichtiger Weise die Hauptlinien des Weltbildes gezogen, welches sich auf Grundlage des als unbedingt giltig angenommenen Causalprincips in Verbindung mit der materialistischen (oder besser hylozoistischen) Hypothese ergiebt, und insbesondere mit Glück eine exakte deterministische Theorie des Wollens versucht.

Locke.

(Essay concern. l'entend. humain, Trad. par Coste Amsterdam 1707.)

I. Locke's Kritik der Begriffe.

Der Name Locke's bezeichnet in der Geschichte der metaphysischen Begriffe den Anfang eines neuen Abschnittes: Locke ist es, der zuerst die kritische Betrachtungsweise auf dieselben anzuwenden beschloss. Soweit auch der kantische Kriticismus in seinen Resultaten von der Lehre Locke's sich entfernt, so hat doch der letztere die kritische Grundfrage schon in ganz ähnlicher Form gestellt, wie Kant sie später nachdrücklicher wiederholte, und darf deshalb wohl als der eigentliche Begründer desselben gelten, wenn man den Begriff Kriticismus nur nicht enger fasst als sich gehört und unter ihm den specifisch kantischen Transscendentalismus versteht, wie wie vielfach geschieht. Worin besteht nun aber der Kriticismus im allgemeineren Sinne? Wie schon in der Einleitung hervorgehoben, verstehen wir darunter die Prüfung der objektiven Giltigkeit derjenigen Begriffe, mit welchen die menschliche Erkenntniss operirt. Keine Specialwissenschaft kann die Kritik ihrer Begriffe entbehren; aber sie prüft wesentlich nur die Schlussweisen, durch welche dieselben genommen wurden (logische Kritik), die eigentliche philosophische Kritik richtet dagegen ihr Augenmerk vorzugsweise auf die Voraussetzungen jener Schlüsse, welche in den Begriffen und Grundsätzen liegen, die in der wissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit von vornherein als selbstverständlich auf die Dinge angewandt werden.

Locke scheint nun zwar nach seinem ausdrücklich aufgestellten Progamm eine ganz andere Richtung zu nehmen, denn er macht sich zur Aufgabe, den menschlichen Verstand und seine Fähigkeiten zu prüfen und so den Grad von Erkenntniss festzustellen, der ihm naturgemäss möglich ist; ebenso weiss man, dass Kant sehr häufig von der Ausmessung des menschlichen Erkenntniss-

vermögens spricht. So ist denn die Ansicht eine verbreitete, dass die Frage, welche diese Philosophen sich stellten, eine *anthropologische* sei, und auf Grund dieser Ansicht hat man zahlreiche Angriffe gegen dieselben gerichtet. Wir werden bei Kant der angezogenen Deutung der Erkenntnisskritik entschieden zu begegnen haben; was Locke betrifft, so muss allerdings zugestanden werden, dass sein kritisches Unternehmen fast von der Wurzel aus, in Folge gewisser anderweitiger Annahmen, zu einer psychologischen Untersuchung sich gestaltet; dies beweist aber nichts für die Intention, in welcher diese Untersuchung unternommen wird. Diese aber erkennt man am besten aus den Urtheilen Locke's über die Metaphysik und den Grund ihres schwankenden und zweifelhaften Charakters; der endlose Streit der Metaphysiker entspringt nach seiner Meinung hauptsächlich aus der Mangelhaftigkeit der Begriffe, mit denen sie operiren, häufig drehe sich ihre Diskussion nur um Worte, deren sachliche Bedeutung ganz entschwunden sei; es sei daher angezeigt, nach dem ursprünglichen Inhalte der Begriffe sich umzusehen, um so zu vermeiden, dass man mit werthlosen Zeichen spiele; und zu dem Zwecke glaubt Locke den *Ursprung* der Begriffe und überhaupt aller Vorstellungen (Ideen) von Dingen in der menschlichen Seele untersuchen zu sollen*).

Wie angedeutet, entspringt diese Wendung aus bestimmten Voraussetzungen, mit welchen Locke an sein Prüfungswerk geht, und deren scharfe Präcisirung uns wesentlich zu sein scheint für das Verständniss und die Würdigung seiner Ergebnisse. Locke ist *naiver Realist*; er nimmt, in Uebereinstimmung mit allen Menschen, eine von uns unabhängige Aussenwelt an von solcher Art, wie die exakte Wissenschaft sie uns zu denken lehrt. Der gewöhnliche Mensch und auch der Naturforscher machen sich aber keine Gedanken darüber,

*) Vgl. Riehl, Geschichte d. Kritik. Einleitung p. 2: Er (Locke) untersucht die Entstehungsart der Begriffe, um ein Kriterium zu gewinnen, durch das die naturgemäss erzeugten von den künstlich gemachten Begriffen unterschieden werden könnten.

wie nun wir, als Subjekte, von den ausser uns befindlichen Objekten eine Erkenntniss haben, welches überhaupt das Verhältniss des erkennenden Subjekts zu seinen Gegenständen sei; Locke bestimmt diese Anschauung, indem er annimmt, dass das Subjekt sich unter den Objekten als *ein Gegenstand unter anderen* befinde; insofern ist er erkenntnisstheoretischer *Naturalist*. Stellt man nunmehr die Frage, unter welchen Umständen eine Vorstellung objektiv giltig sei, d. h. etwas in der realen Aussenwelt Vorhandenes bezeichne, so ergiebt sich die Alternative, dass sie entweder auf wunderbare Weise der Seele so anerschaffen sein muss, dass sie mit den äusseren Dingen übereinstimmt (angeboren), oder dass sie durch die Wahrnehmung, in welcher das Subjekt in unmittelbare Beziehung zu den Objekten tritt, gegeben sein muss. Da Locke, wie wir später sehen werden, die erstere Ansicht aus anderweiten Gründen bekämpft, so ergiebt sich ihm denn als das nothwendige und einzige Kriterium, durch welches die objektive Giltigkeit einer Vorstellung bewiesen werden kann, der Nachweis ihres *Ursprungs aus der Wahrnehmung*.

Zu den Voraussetzungen der Locke'schen Kritik gehört weiter die Unterscheidung der einfachen und zusammengesetzten Vorstellungen, mit welcher sich eine bestimmte Ansicht über die Natur der complexen und ihr Verhältniss zu den einfachen verbindet.

Das Princip, welches nach der durch Baco gegebenen Anregung Hobbes besonders nachdrücklich für die Betrachtung der äusseren Wirklichkeit geltend machte, dass nämlich überall die Erscheinungen in ihre einfachsten Elemente aufzulösen seien, um ihre Gesetze zu bestimmen, und dass aus dem Einfachen das Complexe durch blosse Zusammensetzung (Addition und Subtraktion) zu begreifen sei, wendet Locke auf die Vorstellungswelt an. Dass in den Vorstellungen ein Unterschied des Einfachen und Zusammengesetzten besteht, wird wohl allgemein zugestanden, und es würde eine unbedenkliche methodische Vorschrift sein, wenn Locke, um den Ursprung und die Giltigkeit der Vorstellungen zu bestimmen,

die Analyse der complexen unter ihnen vorschriebe. Aber er verbindet mit jener Vorschrift die dogmatische (behauptende) Annahme, dass alle zusammengesetzten Vorstellungen Nichts sind als Aggregate der durch die Wahrnehmung gegebenen einfachen Elemente. Die subjektive Denkthätigkeit, welche an den Vorstellungen ausgeübt wird, kann nicht nur keine einfachen Vorstellungen aus sich selbst erzeugen (auch würde ja diesen die nur durch Wahrnehmung garantirte Beziehung auf einen Gegenstand fehlen), sondern sie kann auch mit den ihr gegebenen Elementen Nichts machen, als dieselben äusserlich verbinden und trennen wie Bausteine; so entstehen mannigfaltige willkürliche Verbindungen, welche niemals mehr bedeuten als einen Haufen einfacher Vorstellungen und objektive Giltigkeit nicht beanspruchen.

Nun giebt es zwar ausser den durch willkürliches Denken gebildeten auch solche complexe Vorstellungen, die im unmittelbaren Anschluss an die Wahrnehmung in der Seele entstehen (z. B. diejenige eines Dinges), und bei denen es füglich fraglich erscheint, ob nicht eine gewisse Form der Verbindung wesentlich ist für den Bestand der ganzen Vorstellung; aber Locke wendet auf diese die gleiche Auffassung an, wie auf die vorigen; auch sie sind Nichts als Zusammenstellungen einfacher Ideen, und um über sie Rechenschaft abzulegen, ist nur erforderlich, die letzteren als in der Wahrnehmung gegeben nachzuweisen; die complexe Vorstellung erschöpft sich ihm auch hier völlig in der Summe ihrer sinnlich gegebenen Elemente, und er bezeichnet es sogar einmal als eine Folge der Unaufmerksamkeit, dass wir dies Aggregat als Einheit betrachten (E. II, 23, §. 1).

Der Nichtachtung der formalen Seite der complexen Vorstellungen entspricht in logischer Beziehung die Leugnung der Existenz rein abstrakter Begriffe, sofern diese Vorstellungen ohne einen konkreten Inhalt sein sollen. Der Begriff ist auf Locke'schem Standpunkte nicht mehr und nicht weniger als die Summe seiner Merkmale, welche zuletzt einfache sinnliche Elemente sein müssen; denn Begriffe entstehen dadurch, dass aus mehreren konkreten complexen Vorstellungen, die

etwa die Elemente ABCDE .... und $ABCD_1E_1$ .... enthalten, die identischen Elemente ABC von den übrigen abgetrennt und für sich zu einer selbständigen Vorstellung verbunden werden; A, B, C sind dann die Merkmale des betreffenden Begriffes, dem der Charakter der Allgemeinheit sofern zukommt, als die Gruppe ABC in zahlreichen einzelnen Vorstellungen enthalten sein kann.

Wenden wir uns nunmehr zur Betrachtung der Resultate, welche die Locke'sche Kritik, deren allgemeinen Standpunkt wir soeben charakterisirt haben, in Bezug auf die metaphysischen Begriffe der Substanz, des Wirkens u. s. w. ergeben hat, so ist sofort eine Consequenz der zuletzt erwähnten Anschauung zu notiren. Nicht den Begriff der Substanz im allgemeinen untersucht Locke, sondern er beginnt mit den complexen Vorstellungen der Substanzen, d. h. der einzelnen Dinge, in der Erwartung, dass, wenn es einen allgemeinen Begriff der Substanz gibt, unter den mannigfaltigen Bestimmungen, welche die Vorstellungen der einzelnen Dinge ausmachen, sich diejenigen schon herausfinden werden, welche etwa in allen identisch sind und somit den Inhalt des Substanzbegriffes im allgemeinen bilden. Da nun aber bei der Vergleichung des Inhaltes der einzelnen Dingvorstellungen sich keine in allen enthaltene einfache Idee zeigt, so gelangt Locke zu dem folgenreichen Ergebniss, dass der vermeintliche allgemeine Begriff der Substanz völlig leer, also gegenstandslos ist. Wohl wissend, dass er damit der bisherigen Metaphysik, welche sich vorwiegend mit der Bestimmung dessen, was eine Substanz sei, befasste, jedes Existenzrecht bestreitet, wiederholt er immer und immer wieder, dass wir zwar uns konkrete Dinge vorstellen können, indem wir eine Anzahl einfacher Ideen verbunden vorstellen, dass wir aber durch Nichts einen Träger derselben, die Substanz des Dinges, zu denken im Stande sind. Zwar gesteht er zu, dass unsere thatsächlichen Vorstellungen von Dingen eine verworrene Idee von Etwas mit sich führen, dem die einfachen Bestimmungen angehören, und in welchen sie subsistiren (Ess. II, 23, §. 3); aber wir wissen aus der Wahrnehmung nur von jenen Bestim-

mungen und einer uns übrigens unbekannten Einheit derselben, nicht von ihrem Träger (ibid. §. 6).

In einer Hinsicht werden wir uns diesen Ausführungen vollkommen anschliessen können; zuzugestehen ist nämlich, dass in den sinnlichen Datis, welche wir zu der Vorstellung eines Dinges verbinden, sich keines angeben lässt, an welchem die allgemeine Vorstellung der Substanz einen Anhalt finden könnte. Demnach würde nun aber der Begriff der Substanz von L. auch völlig aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauche zu entfernen sein, und es ist auffällig, wenn er trotzdem so häufig auf ihn zurückkommt. Freilich ist der Gedanke der Zusammengehörigkeit der vielen Qualitäten in einem Subjekt unerlässlich, wenn man überhaupt den Begriff des Dinges aufrecht erhalten will, sonst würde ja jeder Unterschied zwischen der Vorstellung eines Dinges und einem beliebigen Aggregat einfacher Ideen schwinden; um so dringlicher ist aber die Frage, wie wir dazu kommen, diesen Gedanken zu der Gruppe einfacher Ideen, welche in der Wahrnehmung gegeben ist, hinzuzubringen. Locke gibt auf dieselbe keine Antwort; man versteht dies Verhalten nur, wenn man auf die Achtlosigkeit desselben gegenüber den formalen Bestimmungen der Vorstellungen Rücksicht nimmt. Dass, um das Viele zu der Einheit eines Dinges verbunden vorzustellen, ein besonderer Denkakt erforderlich sei, kommt ihm nicht in den Sinn; wie könnte er auch dem Denken eine so wesentliche Mitbetheiligung bei der Schaffung von Vorstellungen zugestehen, nachdem dasselbe als eine rein combinirende Thätigkeit definirt worden ist. Er stellt sich also so, als ob zu dem gegebenen Inhalte der Gedanke der Zusammengehörigkeit von selbst hinzutrete, ohne weder durch Wahrnehmung gegeben noch durch einen besonderen Denkakt erzeugt zu sein; deshalb spricht wohl Kant mit Bezug auf Locke von einer Theorie der Epigenesis der reinen Verstandesbegriffe.

Hätte Locke ausser dem Inhalte auch die Zusammenhangsformen, welche in den Vorstellungen complexer Art gedacht werden, beachtet, so müsste er allerdings entweder die Voraussetzung, dass alle Vorstellungen durch Wahrnehmung gegeben und in ihrem ganzen Umfange bestimmt sind, aufgegeben, oder die objektive Giltigkeit der Dingvorstellung in Zweifel gezogen haben.

Abgesehen von der vorigen Bemerkung über seine Auffassung des Formalen ist nun aber noch zu beachten, dass der Glaube an wirkliche Dinge bei ihm allen kritischen Betrachtungen über die Dingvorstellungen vorangeht, und mit dazu dient, den letzteren ihren Halt zu geben. Nicht die Vorstellungen und ihren nachweisbaren Inhalt macht Locke zum letzten Maassstabe dessen, was als objektiv bestehend zu betrachten ist, sondern eine objektive Zusammengehörigkeit vieles Einzelnen wird als vorhanden gesetzt, gleichviel, ob wir eine Vorstellung von ihr haben oder nicht, und nunmehr gefragt, was davon auf Grund der Wahrnehmung in die Vorstellung eingehen kann. Es zeigt sich natürlich, dass in der letzteren nichts enthalten sein kann, als die Vielheit der sinnlichen Beschaffenheiten des Dinges, nicht der reale Einheitsgrund derselben; aber indem dieser wenigstens als vorhanden jedesmal gedacht wird, gewinnt auch in der Vorstellung das Mannigfaltige seine Einheit.

Der Kriticismus Locke's ist mit Rücksicht auf diesen Sachverhalt als ein nur relativer oder ein psychologischer zu bezeichnen. Er unterwirft nicht die Geltung der gewöhnlichen Auffassungsweise der Wirklichkeit einer Prüfung, resp. liefert einen Beweis ihrer Giltigkeit, sondern setzt dieselbe voraus und zeigt, welcherlei Kenntniss ein in diese Wirklichkeit versetztes Subjekt von derselben durch Wahrnehmung gewinnen kann, nachdem es übrigens darüber, dass ein Zusammenhang in derselben besteht, auf irgend eine Art unterrichtet und somit in der Lage ist anzunehmen, dass Data, welche öfters verbunden erscheinen, sachlich zusammengehören werden als ein Ganzes.

Wir haben uns etwas länger bei diesen den Substanzbegriff betreffenden Betrachtungen aufgehalten, weil hier am besten der eigentliche Standpunkt Locke's zur Erscheinung kommt, von dem aus seine englischen Nachfolger weitergingen, indem sie die Consequenzen desselben auf den Causalbegriff

zur Anwendung brachten. Locke selbst hat merkwürdigerweise dem letzteren Begriffe gegenüber eine ganz andere Stellung eingenommen als gegen den Substanzbegriff, ein Zeichen, dass er die Natur der metaphysischen Begriffe und das allgemeine Problem, welches sie darbieten, noch nicht mit derjenigen Klarheit durchschaute, welche bei Hume angetroffen wird.

Unbekümmert um das selbst von spekulativen Philosophen erhobene Bedenken, ob ein Wirken überhaupt denkbar sei, überlässt er sich der allgemeinen Meinung, welche dasselbe unmittelbar zu beobachten glaubt, und stellt demgemäss die Vorstellung der Kraft als eine einfache, der Wahrnehmung entnommene Idee dar. Sehen wir zu, aus welcher speciellen Wahrnehmung dieselbe entspringen soll. Indem der Geist, so heisst es, die Veränderungen an den äusseren Dingen beobachtet oder auf das reflectirt, was in ihm sich ereignet, und aus den Veränderungen, welche er so constant erfolgen sah, schliesst, dass in Zukunft ähnliche sein werden, so zieht er in einer Sache die vorhandene Möglichkeit, dass eine ihrer einfachen Ideen (sic! Qualitäten!) geändert werde und in einer andern die Möglichkeit diese Aenderung hervorzubringen in Betracht und bildet sich dadurch die Idee, welche wir Kraft nennen (Ess. II, 21, §. 1). Man bemerkt sofort, dass hier Locke seinen Principien vollkommen untreu wird.

In welchem Datum der Wahrnehmung ist die Kraftvorstellung gegeben, welches ist ihr greifbarer Inhalt? Darauf giebt es keine Antwort; Locke ist vielmehr naiv genug es auszusprechen, dass wir auf eine Kraft schliessen, also die Vorstellung derselben zu dem, was die Wahrnehmung bietet, hinzubringen; denn wäre sie schon in demselben enthalten, so wäre kein Schluss nöthig. Ebenso gut hätte er aber sagen können, dass wir, indem wir mehrere Bestimmungen immer verbunden beobachten, auf einen gemeinsamen Träger derselben schliessen; wird der letztere Schluss nicht zugelassen (und Locke spricht in der That nur davon, dass man sich eine Existenz der Qualitäten ohne einen Träger nicht einbilden (imagine) kann; Ess. II, 23, §. 6), so durfte es auch der erste nicht werden, die Kraft ist ebensowenig ein Gegebenes wie die Substanz.

Wäre sie dieses, so könnte eine Unsicherheit in dem Nachweise der Kräfte in einzelnen besonderen Fällen der Erfahrung nicht bestehen. Nun gesteht aber Locke zu, dass wir bei manchen Gelegenheiten gar nicht wissen, wo die aktive Kraft, welche eine Veränderung hervorbrachte, zu suchen ist; ja er gibt dem Zweifel Raum, ob überhaupt die Materie Kraft besitzt, und dieselbe nicht bloss auf den Geist beschränkt ist. Jedenfalls soll die Betrachtung der Thätigkeit unseres Geistes geeigneter sein, uns eine klare Vorstellung der Kraft zu geben, als die Beobachtung materieller Vorgänge. Denn zweierlei Thätigkeiten, so heisst es, giebt es, Bewegung und Denken; von der Kraft zu denken können uns die Körper keine Vorstellung geben, aber auch über das Anfangen einer Bewegung bieten sie uns keine dar, denn ein bewegter Körper ist mehr leidend als thätig, und wenn er einen andern anstösst, so theilt er ihm nur seine Bewegung mit, ohne sie in irgend einer Art hervorzubringen; daher haben wir eine klare Idee über die Erregung der Bewegung nur aus der Beobachtung, dass, wenn wir Theile eines Körpers bewegen wollen, die vorher in Ruhe waren, wir sie bewegen können (ibid. §. 4). Man sieht, wie hier Locke bei genauerer Betrachtung seine anfänglichen Angaben wesentlich einschränkt, und schliesslich auf das Bewusstsein des Wollens hinauskommt, als dasjenige, wodurch allein die Vorstellung der Kraft gegeben ist.

Bei der Berufung auf die innere Beobachtung mag allerdings auch am ehesten die Annahme des Gegebenseins der Kräfte zulässig erscheinen. In der That fühlen wir die Anstrengung des Denkens und der Gliederbewegung und vermeinen damit die Kraft, welche zu diesen Bethätigungen erforderlich ist und sie erzeugt, zu fühlen. Daher haben denn zahlreiche Denker bis in die neueste Zeit herein nach Locke's Vorgange die Selbstbeobachtung als die Quelle des Kraftbegriffes hingestellt, und einige haben selbst den Glauben an die Realität einer Aussenwelt als eine Interpretation des Ge-

fühles der Anstrengung erklärt. (So vor Allem die französischen Ideologen; vergl. Destut de Tracy: Elements d'idéologie cap. IX.) Ohne der Kritik der späteren Ansichten vorgreifen zu wollen, müssen wir doch, was Locke anlangt, bei dem Urtheil stehen bleiben, dass die Kraft, in dem (metaphysischen) Sinne, in welchem Locke sie versteht, auch in der inneren Wahrnehmung nicht gegeben ist; die gefühlte Anstrengung bekundet an sich keine Fähigkeit eine Wirkung hervorzubringen, sie bezeichnet höchstens einen vorübergehenden Zustand des Subjekts, dessen Bedeutung aber erst aus der Beobachtung der mit ihm verbundenen Folgen, nicht direkt erkannt wird.

Es zeigt sich ferner bei der Ableitung der Kraftvorstellung besonders deutlich, dass bei Locke die Existenz wirklicher Dinge und Kräfte ohne Rücksicht auf unsere Vorstellungen von vornherein feststeht; was wir beobachten, sind ihm Veränderungen (also an Dingen), die thatsächlich hervorgebracht werden (also auf Kräften beruhen), und die Frage ist nur, welche besonderen Umstände in der Wahrnehmung zur Kenntniss der Kräfte führen, resp. zu dem Schlusse auf Kräfte, und an was für Data wir also beim Gebrauche des Begriffes Kraft immer zu denken haben. Nicht in Bezug auf seine objektive Geltung überhaupt wird derselbe also geprüft, sondern nur die empirischen Veranlassungen und Kriterien seiner Anwendung, die für ein auf die Wahrnehmung angewiesenes Subjekt massgebend sind, werden festgestellt. Dasselbe sprach schon Kant aus in seinem bekannten Urtheil, dass Locke nicht sowohl das Princip der Erzeugung als vielmehr nur die Gelegenheitsursache der Entstehung der reinen Verstandesbegriffe angegeben habe.

Getrennt von der Vorstellung der Kraft werden die Begriffe der Ursache und Wirkung zur Besprechung gebracht, weil sie nicht zu den einfachen, sondern zu den complexen und zwar den Relationsvorstellungen gehören; Ursache heisst das Subjekt einer in Thätigkeit tretenden Kraft und die durch dieselbe erzeugten Bestimmungen heissen insofern Wirkungen (E. II, 22, §. 11) Relationsvorstellungen haben nun aber nach Locke nur im Geiste Realität, weil sie eine beziehende Thätigkeit voraussetzen, die sich zwar auf gegebene Objekte richtet, aber das Wesentliche, die Verbindung derselben, erst hinzubringt. Bedenkt man jetzt den Zusammenhang zwischen den Begriffen der Ursache und der Kraft, so ist ersichtlich, dass der letztere in Gefahr kommt, auch zu einer nur subjektiven Relationsvorstellung erniedrigt zu werden. Somit regt hier Locke direkt die Bedenken auf, welche schon oben anlässlich der Angaben über die Entstehung der Kraftvorstellung geltend gemacht wurden, und es scheint in der That unmöglich der Consequenz aus dem Wege zu gehen, dass Kraft oder Wirksamkeit nicht sowohl ein Element des Inhaltes der Wahrnehmung ist, als vielmehr eine Art des Zusammenhangs des Wahrnehmungsinhaltes bezeichnet, wobei es noch zweifelhaft bleiben mag, ob dieser Zusammenhang vom Subjekt gemacht wird, oder in der Wahrnehmung mit gegeben ist; nimmt man aber mit Locke an, dass in der Wahrnehmung nichts Complexes gegeben sein kann, so muss man weiter zu dem Schluss kommen, dass die Kraft ein subjektives Gedankenprodukt ist. Dies Endergebniss konnte aber Locke auf keinen Fall zulassen, da er damit die Möglichkeit einer Erkenntniss aufgehoben hätte; er beruft sich also darauf, dass im Grunde alle unsere Ideen auch die reellsten (wie die Vorstellungen räumlicher Verhältnisse) eine Relation einschliessen (E. II, 21, §. 3), womit freilich die fragliche Schwierigkeit nur noch allgemeiner gemacht, und somit eine Revision der ersten Voraussetzungen nahe gelegt wird.

Wie schon wiederholt bemerkt, läuft bei unserem Philosophen neben seinen kritischen Untersuchungen und unbeeinträchtigt durch die Resultate derselben eine bestimmte Auffassung der Wirklichkeit mit Behauptungen über das Wesen derselben, also eine Metaphysik einher, die allerdings ebenso wie diejenige des Hobbes und Baco der Hauptsache nach

auf dem Niveau der naturwissenschaftlichen, resp. psychologischen Hypothesenbildung stehen bleibt, aber doch die unmittelbare Wirklichkeit (die Erscheinungswelt) nicht unbeträchtlich umdeutet, und sich also nicht nur über die Vorschrift, dass alle giltigen Vorstellungen gegeben sein müssen, erhebt, sondern dabei auch gewisse allgemeine ontologische Principien anerkennen muss. In der Erscheinung kennen wir Dinge nur als Gruppen sinnlicher Qualitäten; in der Wirklichkeit bilden, nach dieser Metaphysik, ausgedehnte, undurchdringliche und bewegliche Massen die reellen Substrate, welche eine, wenn auch geringe Zahl von Bestimmungen in sich verknüpfen (Ess. II, §. 15).

Nun frage man sich, ob dieser Begriff von Dingen als aus der Wahrnehmung abgeleitet gelten kann, und man wird entschieden mit Nein antworten müssen; die Dinge der Wahrnehmung sind ja ganz andere als die hier gedachten, wie soll die letztere eine Veranlassung dazu enthalten, aus der empirischen Dingvorstellung gewisse Bestimmungen als irreal auszuschliessen, und inwiefern ist in ihr die Masse als Träger von Prädikaten gegeben! Wie sollen wir ferner durch die Wahrnehmung dazu kommen, da Wirkungen anzunehmen, wo dieselbe uns Beschaffenheiten zeigt (wie im Falle der Farben), und welches Recht haben wir, causale Beziehungen (zwischen den Molekeln) anzunehmen, die niemals gegeben sind! Aber, wie gesagt, alle diese Bedenken beeinflussen Locke nicht.

Wie wir dazu kommen, von der inneren Verfassung der Welt überhaupt einen Begriff zu haben, wird nicht untersucht; ohne Rücksicht darauf, dass die aus der Wahrnehmung gebildeten Vorstellungen das Medium unserer Kenntniss der Aussenwelt sind, wird uns das Wesen der Wirklichkeit so dargestellt, als ob es unmittelbar gegeben wäre.

Die Naivität Locke's entschuldigt sich, wenn man bedenkt, wie allgemein in seinem Zeitalter die mechanistische Hypothese als eine zweifellose Thatsache angesehen wurde; so steht auch ihm die Giltigkeit derselben unabhängig von allen sonstigen Anschauungen fest, und nach ihrer Abkunft

wird nicht gefragt. Dieselbe freilich irgendwie weiterzubilden, dazu war er zu vorsichtig; obwohl er meint, dass wir uns eigentlich die Kraft, die eine bewegte Masse ausüben soll, nicht vorstellen können, so erklärt er doch, bei den gewöhnlich angenommenen Begriffen stehen bleiben zu wollen, wonach wir sehr leicht begreifen können, dass die Masse, Figur und Bewegung eines Körpers eine Aenderung in der Masse, Figur und Bewegung eines anderen erzeuge (E. II, 21, §. 13). Vor dem ersten Schritte zur Metaphysik nicht zurückschreckend, weil ihn viele mitmachen, zögert er doch, sich weiter in dieselbe, etwa in das Problem des Wirkens zu vertiefen, und behandelt nur mit einiger Ausführlichkeit die specielle materialistische Frage, ob das Denken eine Wirkung der Bewegung sein könne. Beachtenswerth ist der allgemeine Gesichtspunkt, von dem die Entscheidung derselben abhängig gemacht wird: die Wirkung brauche nicht denknothwendige Folge der Ursache zu sein; oder in der Sprache des Theismus ausgedrückt: Gott könne als der Schöpfer an eine gegebene Ursache jede ihm beliebige Wirkung geknüpft haben; damit bekennt sich Locke zu der uns bekannten Ansicht des Positivismus und folgert ihr gemäss, dass ebenso gut, wie mechanische Ursachen in uns die ihnen heterogenen Empfindungen der Farbe u. s. w. bewirken, auch das Denken als Effekt an die Bewegung geknüpft sein könne (E. IV, 3, §. 6).

In das Gebiet der metaphysischen Psychologie, welche von der Vorstellung der Seele als einer denkenden, erkennenden und bewegenden Substanz ausgeht (E. II, 23, §. 5), fallen bei Locke die Erörterungen über die Identität der Person, über das Angeborene und über die Freiheit des Willens. Wir berücksichtigen vorläufig nur die letzteren. Wille ist nach der Definition die Fähigkeit mancherlei Thätigkeiten des Verstandes und Bewegungen des Körpers zu beginnen oder nicht zu beginnen, fortzusetzen oder zu beenden nach einem Gedanken oder einer Wahl unseres Geistes (II, 21, §. 5); und insoweit nun die Existenz oder Nicht-Existenz einer Handlung bloss von der Wahl der Seele abhängt oder nicht, ist der Mensch frei oder necessitirt. Eine Freiheit, unter ge-

gebenen Umständen zu wollen oder nicht zu wollen nach Belieben, erkennt Locke nicht an, denn wenn eine Handlung als auszuführende einmal vor dem Geiste steht, so muss man etwas wollen, sei es das Thun oder das Lassen. Man kann also weiter fragen, was die Seele dazu bestimmt, so oder so ihre Wahl zu treffen; die Antwort ist, dass das Motiv, welches uns dazu bringt im selben Zustande zu bleiben, immer eine dabei gefundene Genugthuung ist, und dass das Motiv zur Veränderung ein gewisses Unbehagen ist (ibid. §. 29); und Locke führt nun weiter aus, dass von der Mehrzahl von Antrieben, die sich stets innerhalb der Seele vorfinden, im allgemeinen der stärkste eine Handlung bestimmen wird (§. 47); doch habe die Seele die Möglichkeit, die Motive nach einander in Erwägung zu ziehen und so das Inkrafttreten der einzelnen Tendenzen aufzuschieben, und darin sei ihre freie Willkür (liberum arbitrium) gegeben.

Schon dieser kurze Auszug zeigt, dass Locke in Bezug auf das Problem der Freiheit nichts wesentlich Neues beigebracht hat. Das Hauptgewicht legt er auf die Thatsache, dass das bewusste Wollen des Menschen jedenfalls auf innerer Bestimmung beruht, und dass somit die später sogenannte psychologische Freiheit vorhanden ist als die natürliche Form des Willens. In zweiter Linie kommt ihm erst die Frage, von wem die innere Bestimmung ausgeht, bei der es gilt, sich für Determinismus oder Indeterminismus zu entscheiden. So sehr nun Locke die Bedeutung der Motive würdigt und so anschaulich er das Bild einer Mechanik derselben gestaltet, so bringt er doch zuletzt (im Sinne von Cartesius und Malebranche) eine Fähigkeit der Seele die Motive zu beeinflussen hervor, und lässt also doch eine Form von absoluter Freiheit bestehen, die freie Wahl der Gedanken (intellektuelle Freiheit).

II. Locke's Erkenntnisslehre verglichen mit derjenigen des Leibniz.

Erkenntniss ist nach der bekannten Definition Locke's die Wahrnehmung der Verbindung und Uebereinstimmung oder des Gegensatzes und Missverhältnisses zweier Ideen (E. IV, 1, §. 1); und die möglichen wahrzunehmenden Verhältnisse der Ideen werden specificirt unter den Titeln der Identität resp. Verschiedenheit, der Relation, der Coexistenz oder nothwendigen Verknüpfung und der reellen Existenz. Für uns kommt nur die dritte Klasse von Erkenntnissen, die eigentliche Naturerkenntniss in Betracht. Der Unterschied derselben von den beiden ersten beruht auf einem tief einschneidenden Gesichtspunkte: Identität und Relation zweier Ideen lassen sich aus der Betrachtung ihres Inhaltes erkennen, die nothwendige Verknüpfung derselben beruht auf einem Aeusseren, sie ist kein bloss ideales, sondern ein in der äusseren Wirklichkeit wurzelndes Verhältniss. Die Bestimmungen z. B., die wir in der Vorstellung des Goldes vereinigen, betrachten wir als nothwendig verknüpft, an sich jedoch haben dieselben keine Beziehung aufeinander, so dass schon in Gedanken die eine von der andern mit sich geführt würde, und noch weniger sind wir im Stande aus der Betrachtung der Merkmale, welche für uns den Inhalt des Begriffes Gold ausmachen, diejenigen neuen Bestimmungen zu ersehen, welche wir auf Grund der Erfahrung später als zu den ersteren noch hinzugehörig betrachten (E. IV, 6, §. 5).

Nicht ohne Grund hat man in der Hervorhebung der Erkenntnisse der nothwendigen Verknüpfung bei Locke den Keim zu der kantischen Unterscheidung der analytischen und synthetischen Urtheile gefunden; die nothwendige Verknüpfung zweier Ideen ist in der That dasselbe, was Kant ihre synthetische Einheit nennt, während die Identität und Relation der Ideen analytische Verhältnisse nach dem Begriffe Kants darstellen. Zweifellos musste sich auch schon Locke in irgend einer Weise die Frage beantworten, worauf jene nothwendige Verknüpfung beruhen soll. Freilich findet der naive Realismus in der Beantwortung derselben bei weitem nicht die Schwierigkeiten, welche bei Kant sich ergeben; objektiv bestehen ja die Dinge als Träger ihrer Eigenschaften, und als Subjekte von Thätigkeiten, und das Problem ist nur zu sehen, wie es dem Erkennen möglich wird, die wirklichen Zusammen-

hänge des Realen in den Vorstellungen abzubilden. Das Hauptaugenmerk Locke's ist dabei wieder auf die Erkenntniss der Zusammengehörigkeit mehrerer Eigenschaften an einem Dinge, weniger auf diejenige des Zusammenhangs von Ursache und Wirkung gerichtet; doch gehen wir trotzdem etwas auf die Sache ein, weil es sich um typische Anschauungen handelt.

Das Princip der Naturerkenntniss ist, wie wir schon hier sehen, ein metaphysischer Begriff, derjenige eines objektiven Einheitsgrundes einer Vielheit von Wahrnehmungen; diesen Einheitsgrund speciell für die vielen Qualitäten eines Dinges resp. diejenigen Bestimmungen, welche einer Art zukommen, nennt Locke das reelle Wesen desselben im Gegensatz zu dem nominalen Wesen, der Summe von Merkmalen, welche subjektiv die Dingvorstellung bilden (E. III, 3, §. 15). Die rellen Wesenheiten, welche den empirisch gegebenen Complexen von Bestimmungen entsprechen, sind nun zwar unbekannt, aber sie stellen doch das Ideal der Sacherkenntniss dar; wäre es nur möglich, die innere Constitution der Dinge zu kennen, so würden wir, dies ist Locke's Ansicht, alle diejenigen Eigenschaften und Verhaltungsweisen, welche das Ding jemals zeigt, aus dem blossen Begriffe jener Constitution abieiten können, denn dieselbe besteht in nichts Anderem, als in der Gruppirung der Massentheilchen, welche das Substrat der Dinge bilden, und in den Kräften, welche dadurch bedingt sind; von diesen aber hängen, nach der früher besprochenen Annahme, alle die sekundären Qualitäten ab, welche die sinnliche Erscheinung des Dinges und also die empirischen Prädikate desselben bilden.

Somit ist Locke in Bezug auf das Ideal der Naturerkenntniss, wie das Vorige zeigt, entschiedener Rationalist; in dieser Beziehung ist der Gegensatz zwischen seiner Lehre und derjenigen des Leibniz kein so tiefgreifender. Der Erkenntnisslehre des Leibniz liegt bekanntlich die Annahme zu Grunde, dass alle unsere Begriffe auf einfachen Grundbegriffen beruhen, aus denen die übrigen durch genetische (Real-) Definitionen abzuleiten sind (von dem Verhältniss derselben zu den Locke'schen einfachen Ideen wird später die Rede sein); ist für einen Begriff seine Realdefinition gegeben, so sind, nach Leibniz, damit alle Aussagen, die über denselben gemacht werden können, nach dem Satze der Identität resp. des Widerspruchs bestimmt; als das Muster einer systematischen auf die wahren Definitionen der Begriffe gegründeten Erkenntniss erscheint die Mathematik. Die Wissenschaft der realen Aussenwelt hat demselben Ziel nachzustreben; sie muss suchen das Gegebene nach seinem wahren Begriffe und im Zusammenhange der Begriffe aufzufassen, um eine volle Einsicht in das Gefüge der Wirklichkeit zu gewinnen, zu dem Ende aber würde sie in erster Linie die verworrene sinnliche Empfindung, durch welche uns die Dinge gegeben sind, aufzulösen und auf ihre wahren logischen Elemente zu reduciren haben.

Leibniz würde nun allerdings nicht wie Locke schon die Masse und ihre Kräfte als letzte Elemente der Wirklichkeit gelten lassen, sondern auf weitere Analyse derselben dringen, um die primitivsten Realbegriffe zu erhalten; dagegen aber lässt sich Locke's Theorie der sekundären Qualitäten sehr wohl mit der Lehre Leibnizen's von den verworrenen Vorstellungen zusammenstellen. Auch Locke nimmt an, dass das Sinnliche nur äusserlich Verbundene in der Wahrnehmung von durchsichtigen und völlig begreiflichen objektiven Verhältnissen abhängt, und dass, wenn die Auflösung desselben in solche Verhältnisse gelungen wäre, wir alle Zusammenhänge der Wirklichkeit aus dem Begriff derselben ableiten könnten. Diese Reduktion (der sekundären Qualitäten auf primäre) erscheint freilich dem Locke ebensowenig durch menschliche Geisteskraft ausführbar (Ess. II, 31, §. 6, III, 6, §. 9), als nach Leibniz die rastlose Analyse der verworrenen Vorstellungen praktisch thunlich ist; sind deshalb beide Philosophen in Bezug auf die Bestimmung des Erkenntnissideales als Rationalisten zu bezeichnen, so sehen sich andererseits beide gleicherweise genöthigt, dem Empirisch-Thatsächlichen für die wirkliche, erreichbare Erkenntniss sein Recht zu lassen.

Leibniz legte dem Satze vom Grunde eine vorwiegende Bedeutung für die Gegenstände der Sinne bei; weil es nicht

möglich ist, die Zusammenhänge des Sinnlichen zu durchschauen und auf das Identitätsprincip zurückzuführen, sind wir in diesem Erkenntnissgebiete genöthigt, uns mit dem allgemeinen Gedanken des zureichenden Grundes zu begnügen und auf die Entscheidung, welcher Grund zureichend sei, der Erfahrung Einfluss zu gestatten. Locke erklärt kategorisch, dass alles unser Wissen über Substanzen nur durch Erfahrung erworben werden kann, aber deshalb freilich auch nicht im strengen Sinne als wissenschaftliche, d. h. allgemeingiltige Erkenntniss gelten kann (IV, 3, §. 26); unsere Sinne bemerken täglich, so führt er aus, verschiedene Effekte, von denen wir soweit eine sinnliche (sensitive) Erkenntniss haben, aber wir kommen dabei nicht über den einzelnen Fall, den uns die Erfahrung bietet, und können höchstens nach Analogie auf ähnliche Fälle schliessen (ibid. §. 29); die Erfahrung ist immer partikulär und was in einem einzelnen Falle gelingt, giebt keine Gewähr, dass es in jedem andern ebenso sein wird, da an keinem Körper ein sichtbarer Zusammenhang seiner Eigenschaften besteht (E. IV, 12, §. 9).

Man sieht, wie gering Locke die Erfahrung als Erkenntnissmittel schätzt, und dass wahrlich der moderne, die Erfahrung anbetende Empirismus sich mit wenig Recht auf ihn berufen kann; immerhin scheint zwischen ihm und Leibniz noch eine wesentliche Differenz der Ansichten über das, was die Erfahrung leisten kann, zu bestehen, indem ihr der erstere anscheinend wenigstens Etwas, der letztere dagegen gar Nichts zutraut. Wir können nach Locke Behauptungen von wenigstens angenäherter Allgemeinheit über den Zusammenhang zweier Erscheinungen auf Grund der Erfahrung, d. h. der wiederholten Wahrnehmung beider zusammen, aussprechen; Leibniz dagegen bestreitet, dass auf diese Weise ein Satz von logischer Geltung, sei er nun allgemein oder weniger allgemein, überhaupt zu Stande kommen könne.

Die Wahrnehmung hat, so bemerkt er, nur eine gedächtnissmässige Verbindung der Vorstellungen zur Folge, der gemäss die eine aus der Erinnerung mit mehr oder weniger Lebhaftigkeit auftaucht, wenn die andere gegeben ist; das Denken der Thiere scheint ihm auf diesem Vorgange zu beruhen; „wir sehen, dass dieselben, während sie ein Objekt wahrnehmen, welches sie afficirt, und von dem sie vorher eine ähnliche Wahrnehmung hatten, vermöge der Repräsentation des Gedächtnisses das erwarten, was mit jenem in einer früheren Wahrnehmung verbunden war“. (Neue Versuche . . Vorrede. Ed. Kirchm. pag. 11.) Die Menschen, so fährt er weiter fort, handeln auch wie die Thiere, sofern die Folgen der Vorstellungen, welche sie haben, nur vom Princip des Gedächtnisses abhängen; sind wir nun gleich in drei Vierteln unserer Handlungen reine Empiriker wie die Thiere, so beruht doch die Ueberlegenheit des menschlichen Handelns über das thierische darauf, dass dem Menschen zum Erkennen noch eine höhere Fähigkeit, die Vernunft zu Gebote steht, und dass bei ihm nicht bloss die Erinnerung der Thatsachen, sondern die Erkenntniss der Ursachen massgebend ist. Aus dem Gedächtniss entspringt eine Form der Folge, welche die Vernunft nachahmt, aber von ihr unterschieden werden muss (Princip. phil. 26)*).

Daher kommt es, dass die Thiere dem Irrthum hilflos und für immer unterworfen sind und vom Menschen überlistet werden können, während der Mensch, indem er in die ursachlichen Verhältnisse der Thatsachen eindringt, sich vom Irrthum emancipirt. Die blosse Wahrnehmung und ihre gedächtnissmässige Verbindung würde z. B. in unseren Breiten zu der Annahme führen, dass nach je 24 Stunden ein Wechsel von Tag und Nacht unbedingt zu erwarten sei, einem grossen Irrthume; denn in anderen Breiten ist es thatsächlich nicht so, und auch bei uns könnte es möglicherweise anders sein; die Vernunft allein ist im Stande sichere Regeln aufzustellen, und was dem als unsicher Erfundenen fehlt durch Beobachtung der Ausnahmen zu ergänzen, sowie gewisse Gedankenverbindungen von der Stärke nothwendiger Folgerungen

---

*) Vgl. noch: Princip. de la nat. 5. Extrait du diction. d. Bayle. (G. IV. p. 526.)

zu finden, wodurch sie häufig das Mittel erhält, ein Ereigniss vorherzusehen, ohne über die sinnliche Verbindung der Bilder Versuche anstellen zu müssen, worauf die Thiere angewiesen sind. (Neue Vers., Vorr.)

Wir haben diese Auslassungen so vollständig hier angeführt, weil sie klassisch sind für die Erkenntnisslehre und als solche allgemein betrachtet zu werden verdienten. Da dieselben polemisch gegen Locke gerichtet sind, so scheint es angemessen, zunächst zu prüfen, wie weit sie diesen treffen. Locke kannte die Angriffe seines Gegners nicht und konnte sich demnach nicht vertheidigen, aber wir glauben, dass er eine Vertheidigung gefunden haben würde. Wenn wir unsere Erkenntniss der Wirklichkeit, so würde er vielleicht entgegnet haben, nur durch Erfahrung erweitern können, so heisst das doch nicht, dass wir auf einem Niveau mit den Thieren und angewiesen sind auf die zufälligen Beobachtungen; wir können ja experimentiren und uns so Wahrscheinlichkeit darüber verschaffen, welche Erscheinungen als objektiv mit einander verknüpft zu erachten sind; mit einem Worte, Leibniz traut der Erfahrung zu wenig zu, weniger als sie leisten kann. Darauf hätte dieser vielleicht erwidert, dass Locke seinerseits die Erfahrung zu hoch taxire, und so wäre der Streit möglicherweise in das richtige Fahrwasser gekommen, zu der Frage, was man denn unter Erfahrung verstehe.

In der That scheint es uns, um unser Urtheil vorauszuschicken, das Verdienst Leibnizen's in der vorliegenden Erörterung zu sein, dass er genauer bestimmte, was zur Erfahrung gehört, während die englische Philosophie den so viel von ihr in Anspruch genommenen Begriff noch nie schärfer analysirt hatte. Nur das eine betonte sie fortwährend, dass die Erfahrung sich an die Wahrnehmung halte, und zur Grundlage ihrer Beurtheilung des Zusammenhanges der Dinge die Beobachtung der wiederholten Verbindung zweier Erscheinungen mache; Leibniz zeigt dagegen mit Evidenz, dass die rationelle Empirie, welche nicht dem Zufall und somit der Täuschung in ihren Behauptungen sich anheimgeben will, Vernunftprincipien braucht. Wir würden z. B., so erklärt er, auf das blosse Zeugniss der Sinne hin den Satz, dass Gold der schwerste Körper ist, nicht als wissenschaftlichen auszusprechen berechtigt sein, wenn es nicht erlaubt und vernünftig wäre anzunehmen, dass es eine innere wirkliche Wesenheit gibt, welche sich gewöhnlich durch äussere Merkmale erkennen lässt (N. Vers. IV, 6, §. 4; IV, 2, §. 14). Ebenfalls, so können wir im Sinne von Leibniz hinzufügen, würde es unberechtigt sein, wenn wir einigemale eine Erscheinung auf die andere haben folgen sehen, die eine als Ursache der andern zu betrachten, wenn wir nicht annehmen, dass es in den Dingen eine feste ursachliche Verknüpfung gibt, die wir äusserlich durch die regelmässige Folge beobachten können. So sind es die Vernunftwahrheiten, durch welche allein die thatsächlichen Wahrheiten verbürgt werden, und nur soweit, als sie sich anwenden lassen, erstrecken wir das Gebiet des Objektiv-Realen, während wir das, was ihnen nicht entspricht, sofort zum Schein herabsetzen.

Man begreift Locke's einseitige und mangelhafte Theorie der Erfahrung, wenn man seine Auffassung der rein begrifflichen Erkenntniss, beispielsweise der mathematischen, vergleicht. Woher kommt die strenge Allgemeinheit, deren diese fähig ist? Locke antwortet daher, dass hier das Subjekt der Aussage in der betreffenden Vorstellung ganz und restlos vorliegt, oder dass der Begriff archetypisch und nicht wie die Realbegriffe ektypisch ist. Dagegen bemerkt Leibniz, dass wenn die Geometrie ihre Aufgabe in der Untersuchung des Inhaltes der betreffenden Vorstellungsbilder sähe, wir höchstens eine praktische Geometrie wie die ägyptische haben würden, dass das Princip der geometrischen Allgemeinheit vielmehr in der logischen Ableitung der Sätze aus Definitionen und Axiomen liegt (N. Vers. IV, 12, §. 4), also in der Betheiligung der Denkthätigkeit an der Erzeugung derselben. Wie Locke die Vorstellungen ausschliesslich auf den Inhalt der Wahrnehmungen basiren möchte, so möchte er auch die Erkenntniss, wie man sieht, auf den Inhalt der Vorstellungen so sich begründen lassen, dass das Denken rein passiv

die in den Vorstellungen liegende Beziehung auffasst*). Und es ist ersichtlich, dass wenn für die allgemeingültige mathematische Erkenntniss die blosse Vergleichung der Vorstellungen zu genügen scheint, bei der empirischen erst recht kein weiteres Princip nöthig gefunden werden wird.

Wir wollen uns nicht dabei aufhalten, das Ungenügende dieser Theorie der Mathematik ausführlich nachzuweisen, nur das eine sei bemerkt, dass auch in der Geometrie thatsächlich das Urtheil immer allgemeiner ist als die Vorstellung, von welcher es gebildet wurde: wir behaupten etwas vom Dreieck im Allgemeinen und haben doch beim Beweise nicht die Vorstellung eines allgemeinen, sondern die eines konkreten Dreiecks im Sinne, welche keineswegs gerade das Wesen des Dreiecks rein darstellt; es ist auch hier eine Verallgemeinerung nöthig; vom speciellen Dreieck müssen wir zum typischen Dreieck übergehen, dies aber geschieht nur mit Hülfe der Axiome, welche bestimmen, was mit den Bedingungen einer Definition nothwendig gegeben ist, also zum Typus des respectiven Gebildes gehört. — Ein Axiom ist aber Etwas, das Locke ebensowenig kennt, wie einen rein abstrakten Begriff. Die Definition, dass Axiom ein für sich einleuchtender Satz sei, verkennt die wahre Bedeutung der Axiome. In seinem Sinne hat demnach Locke ganz Recht, wenn er erklärt, dass der Satz: ein Mensch ist ein Mensch, ebenso unmittelbar gewiss sei, wie das Axiom: Was ist, ist, und dass sogar der erstere uns früher gewiss sei als der letztere (E. I, 1, §. 18). Wenn aber Leibniz einwendet, dass wir allerdings früher beginnen der besonderen Wahrheiten uns bewusst zu sein, so wie wir mit den gröberen und zusammengesetzten Vorstellungen beginnen, dass deswegen aber die Ordnung der Natur mit dem Einfachsten beginne, und die Begründung der besonderen Wahrheiten von den allgemeinen abhänge (N. Vers. I, 1, §. 20), so hat er einen anderen Charakter der Axiome im Auge als ihre Evidenz und das etwaige zeitliche Vorangehen; sie sind ihm Ausdrücke der ursprünglichen Denkhandlungen, welche „nach der Ordnung der Natur“ das Erste sind und in den einzelnen partikulären Beispielen sich nur wiederholen, dergestalt, dass „die Beispiele ihre Wahrheit von dem Grundsatz beziehen, nicht aber der Grundsatz seine Begründung durch die Beispiele hat“. (Neue Vers. IV, 12, §. 1.) Das Axiom hebt das rein Verstandesmässige in den Beispielen heraus, welches in diesen selbst jedesmal mit einem Sinnlichen in Verbindung ist. (N. Vers. IV, 7, §. 8.) Die Grundlage der Ansicht Leibnizen's über die Axiome bildet die allgemeine Annahme, dass das Denken selbst zur Erkenntniss etwas beiträgt, und dass durch dasselbe insbesondere die Allgemeinheit und Nothwendigkeit in unsere Aussagen kommt, soweit wir nämlich dabei uns einer typischen Handlung des Denkens bewusst sind; die allgemeinen Grundsätze, so sagt er daher, sind in unserem Denken enthalten und bilden die Seele und den Zusammenhalt desselben; sie sind so nothwendig, wie die Muskeln zum Gehen, auch wenn man nicht an sie denkt (N. Vers. I, 1, §. 20); alle Erkenntniss hat neben dem sinnlichen einen intellektuellen Faktor, und da die Erkenntniss Vorstellungen voraussetzt, so gibt es auch intellektuelle Vorstellungen, welche in der Reflexion des Geistes über sich selbst aufgefasst werden, und auf welche die Axiome sich beziehen (N. Vers. IV, 4, §. 1; I, 1, §. 5). Geistesthätigkeiten, welche an dem durch Wahrnehmung gebotenen Vorstellungsmaterial ausgeübt werden, kennt nun zwar auch die Locke'sche Erkenntnisslehre, aber sie betrachtet dieselben nur als subjektive, welche in sich allein keinen Erkenntnisswerth haben; der Gedanke, dass die eigenthümliche Thätigkeitsweise des Geistes, sofern ihr alle Vorstellungen unterworfen sind, gewisse allgemeine Beziehungen zwischen den Gegenständen der Vorstellungen, somit objektiv giltige Normen bedingen könne, liegt ihr völlig fern; nur der Inhalt der Vorstellungen scheint ihr zu Aussagen von objektiver, sachlicher Giltigkeit Veranlassung geben zu können. Daher kommt es,

*) Daher auch perception gleichmässig Wahrnehmung und Erkenntniss bezeichnet.

dass Locke zwar bei der Erörterung der Forschungsweise der empirischen Wissenschaft die thatsächlich dabei zur Anwendung kommenden „Vernunftprincipien" erwähnen muss, in der Theorie aber die Existenz derselben leugnet und Alles glattweg auf Rechnung der „Erfahrung" setzt. Für diejenige erkenntnisskritische Anschauung, welche annimmt, dass all unser Urtheilen lediglich auf dem Inhalte der Vorstellungen, resp. Wahrnehmungen beruhe (ohne dass für dasselbe zugleich durch die Natur des Denkens gewisse allgemeingiltige Zusammenhänge gesetzt seien), hat man bekanntlich den Namen des Empirismus eingeführt; ist nun Locke Empirist? Diese Frage kann man mit Ja und mit Nein beantworten; mit Ja, wenn man auf die ausdrücklichen Aeusserungen desselben sieht; mit Nein aber, wenn man beachtet, wie die Erfahrung im Sinne Locke's mit Annahmen operirt, die keinesfalls durch die blosse logische Vergleichung des Wahrnehmungsinhaltes gebildet sein können.

Dagegen ist Leibniz in der Erkenntnisslehre entschiedener und unzweideutiger Apriorist zu nennen, indem wir diesen vielgebrauchten und missbrauchten Terminus hier für den dem Empirismus entgegengesetzten, im Vorhergehenden zur Darstellung gebrachten Standpunkt in Anspruch nehmen. Eine Frage bleibt nun in Bezug auf den Apriorismus desselben noch offen: welches denn im Einzelnen die aus dem Wesen des denkenden Geistes entspringenden Axiome sind. Während der Diskussion darüber, ob es überhaupt solche giebt, ist diese Frage von Leibniz etwas vernachlässigt worden. Zweifellos sind die häufig angeführten logischen Principien der Identität und des Widerspruchs dazu zu rechnen; nicht minder aber auch sicher der Satz vom zureichenden Grunde, resp. das Causalprincip, denn dies setzt uns in den Stand, „Ereignisse ohne jede damit gemachte Probe vorherzusehen", wenn wir dies aber können, „so ist offenbar, dass wir etwas von unserer Seite dazu beitragen". (N. Vers., Vorr.)

III. Locke's Sensualismus und Leibniz' Nativismus.

Bei dem Namen Locke pflegt man in erster Linie an die Bekämpfung der angeborenen „Vorstellungen" und „Principien" zu denken. Wenn man den Eifer berücksichtigt, mit welchem Locke gegen dieselben zu Felde zieht, so muss es Verwunderung erregen zu beobachten, wie wenig eigentlich bei Cartesius und seinen Nachfolgern vom Angeborenen die Rede ist.

Bei seiner kritischen Durchmusterung des gesammten Bewusstseinsinhaltes unterscheidet allerdings Cartesius die Vorstellungen in hinzugekommene (adventiae) und angeborene (innatae) mit Rücksicht darauf, dass die ersteren als Abbilder eines Aeusseren trügerisch sein können, die letzteren dagegen, als mit dem Bewusstsein selbst gegeben, dem Zweifel nicht unterliegen; den angeborenen Vorstellungen schliessen sich die notiones communes oder aeternae veritates an, die nicht zu bezweifelnden Grundsätze. Darüber aber, wie die Existenz dieser Elemente in der Seele zu denken sei, hat kein Cartesianer genauer nachgedacht; der allgemeine Begriff des Angeborenseins dient nur dazu, um den vorzüglichen Grad der Gewissheit, den jene Begriffe mit sich führen, begreiflich zu machen. Cartesius selbst giebt nur bildliche Erläuterungen, indem er z. B. die „Gemeinbegriffe" gewissermassen die Künstlerzeichen des schöpferischen göttlichen Geistes an den geschaffenen Intelligenzen nennt. Im Ganzen hat in der cartesianischen Schule der Begriff des Angeborenen mehr eine logische als eine psychologische Bedeutung; er bezeichnet zunächst die rein vernünftigen Elemente der Erkenntniss, welche nicht auf der Wahrnehmung beruhen, sondern vielmehr dem erkennenden Geiste die Hülfsmittel zur Beurtheilung des Sinnlichen geben, also die apriorischen Bestandtheile der Erkenntniss, deren Existenz schon Cartesius bemerkte*); indem hierzu die psychologische Deutung

*) Vgl. Natorp, Erkenntnisslehre des Cartesius, wo aus einer in der Regel nicht beachteten Schrift des Philosophen (Regulae cet. Oeuvres ed.

tritt, welche dieselben als vor der Wahrnehmung schon vorhandenen Inhalt der Seele auffasst, entsteht die Bezeichnung angeboren.

Locke macht nun mit der durch den Ausdruck aufgedrängten psychologischen Interpretation Ernst, wozu ihm wohl nicht sowohl die fragmentarische Lehre des Cartesius als die Theorie seines Landsmanns Herbert von Cherbury reizte, welcher in seinem Werke De veritate (edit. III, 16, 56), eine ausführlichere psychologische Erörterung über das Angeborene gab.

Alle Wahrheit beruht nach Herbert auf dem Sichentsprechen eines Erkenntniss-Objekts und einer es auffassenden Erkenntniss-Fähigkeit im Subjekt; der Intellekt mit seinen Gemeinbegriffen aber bildet die Instanz, welche über die Conkordanz des Objektes und der subjektiven Fähigkeit urtheilt*).

Werden soweit die Gemeinbegriffe nur als apriorische Bestandtheile der Erkenntniss dargestellt, so tritt sehr bald die psychologische Deutung hervor. Dahin gehört es schon, wenn Herbert die allgemeine Uebereinstimmung zum Kennzeichen der reinen Vernunftwahrheiten macht. Er führt nämlich dieselben auf einen natürlichen Instinkt zurück, welcher bei allen Menschen gleicherweise vorkommen muss, weil er die Entscheidung über wahr und falsch, gut und böse bedingt und somit für das Wohl des Einzelnen höchst bedeutsam ist, deshalb aber auch von der göttlichen Güte Niemandem versagt sein wird. Die Wurzel der Gemeinbegriffe liegt demnach nicht sowohl in der speciellen Organisation des erkennenden Verstandes, als vielmehr viel tiefer schon in der

Cousin) zahlreiche Stellen angeführt werden, die beweisen, dass schon Cartesius, ähnlich wie Leibniz, die Vernunftprincipien (la lumière naturelle) als zur Beurtheilung des Inhaltes der Wahrnehmung unentbehrlich ansah.

*) p. 35: sunt autem veritates istae notitiae quaedam communes in omni sano et integro homine existentes quibus tamquam coelitus imbuta mens nostra de objectis hoc in theatro prodeuntibus decernit; horum adminiculo igitur de notis aeque ac novis rerum speciminibus ita statuit intellectus ut an veri exploratores fuerint facultates nostrae solus dignoscere valeat.

allgemeinen Zweckeinrichtung des Lebendigen, dem das Erkennen zu einem Mittel der Selbsterhaltung wird, und das demnach zum Erkennen ebenso präformirt ist, wie zu anderen ihm nützlichen Funktionen*). Man sieht, dass Herbert das Angeborene aus sehr allgemeinen Begriffen zu motiviren sucht, in einem Sinne, der von neueren Denkern theilweise wieder aufgenommen worden ist, wenn auch an der Durchführung des allgemeinen Gedankens ins Einzelne viel fehlt.

Der wesentlichste Grund, der zu der Annahme angeborener Erkenntnisselemente drängt, die Nothwendigkeit, der empirischen Erkenntniss eine rationale Unterlage zu geben, wird, wie wir sahen, von Locke in der Theorie nicht anerkannt, somit beschränkt sich derselbe in seiner Kritik ausschliesslich auf die psychologischen Gründe zu derselben.

Indem wir auf die Wiederholung seiner bekannten Beweisgründe verzichten, bemerken wir nur dies eine:

Man hat Locke vielfach den Vorwurf gemacht, dass er mit Absicht den Begriff des Angeborenen viel zu äusserlich fasse und deshalb mit leichter Mühe zu seinem Ziele gelange; dass ja die andere Partei durchaus nicht die Meinung habe, das Angeborene müsse fertig im Geiste liegen; vielmehr räume Cartesius selbst ein, dass Wahrheiten durch das natürliche Licht gegeben sein können, an die noch kein Mensch gedacht hat (Oeuvres ed. Cousin VIII, 169). Wir gestehen, diese Ansicht nicht theilen zu können. Dieselbe verwechselt das Apriorische mit dem Angeborenen und nimmt an, dass, weil die Gründe Locke's Nichts gegen die Existenz des Apriorischen beweisen, sie deshalb den Kern der Sache nicht träfen; auch die angeführten Stellen des Cartesius rechtfertigen nur den Begriff des Apriori. Die Fragen, ob es ein Apriori in der Erkenntniss, und ob es ein Angeborenes in der Seele gebe, sind aber verschieden, wenn auch die Bejahung der ersten leicht zu der Bejahung der zweiten führt;

*) Vgl. p. 69: ideo in elementis, zoophytis et cet. in ipso demum embryone propriam conservationem procurat facultas ista, quae gradatim deinceps sese ad objecta externa explicans notiones discursus ubique anticipat.

und die letztere musste Locke von seinem Standpunkte aus correkter Weise verneinen.

Wie man sich zu dem Begriffe des Angeborenen stellt, hängt in der That wesentlich davon ab, welchen Begriff man von der Seele sich macht; und es ist wohl zuzugestehen, dass die Cartesianische Auffassung der Seele der Hypothese des Angeborenen nicht besonders günstig ist. Die Seele ist nach Cartesius definirt als die denkende Substanz, folglich ist eine nicht gedachte, aber doch in der Seele vorhandene Vorstellung sinnlos; wie aber etwa die permanente Denkthätigkeit selbst die Quelle inhaltsvoller Begriffe und Grundsätze sein könne, darüber war sich wohl Cartesius selbst nicht klar. Es bedurfte also einer Umgestaltung des Cartesianischen Begriffes der Seele, um gegen Locke und überhaupt mit wissenschaftlicher Berechtigung vom Angeborenen sprechen zu können. Sehen wir von dem Versuche Herbert's ab, die intellektuelle Funktion des Geistes biologisch aufzufassen, so schaffte erst die Monadologie des Leibniz den Boden für nativistische Anschauungen, indem sie die Seelensubstanz als ein sich Entwickelndes darstellte, und so den Begriff der seelischen Anlage möglich machte.

In erster Linie ist Leibniz, wie gezeigt, Apriorist; er nimmt an, dass wir unsererseits zur Erkenntniss etwas beitragen; der Versuch über die Existenz des Apriorischen Rechenschaft abzulegen, führt ihn weiter zum Nativismus. Ausgegangen wird dabei von der Annahme, dass jedes Wesen, auch das erkennende Subjekt, eine besondere Organisation haben muss, der seine Funktionen entsprechen (ein erkennendes Subjekt ohne irgend eine eigene Beschaffenheit ist ebenso unmöglich, wie eine Tafel ohne irgend eine Unebenheit. N. Vers. Vorr.); ein Subjekt, welches bloss Gegenstände abbildet, ist metaphysisch undenkbar. Oder in anderem Zusammenhange: die erkennenden Funktionen der Seele setzen, wie jede Thätigkeit, Kräfte voraus, diese Kräfte aber müssen im Wesen der Seele gesetzt sein, und eine positive Veranlagung derselben ausmachen. Das Angeborene ist also die (Erkenntniss-) Kraft. Diese ist aber nicht eine blosse

Möglichkeit, sondern die reale Quelle der Thätigkeit, die spontan zur Thätigkeit übergeht und also aus sich selbst etwas hervorbringt. Den Einwand Locke's, dass wenn es auf die Fähigkeit zur Erkenntniss ankommt, alle Begriffe angeboren seien, beantwortet Leibniz mit der Frage: Ist es einerlei etwas haben, ohne es zu gebrauchen, und nur das Vermögen besitzen, es sich anzueignen? Wäre dies der Fall, so würden wir immer nur das besitzen, was wir gebrauchen; statt dessen weiss man, dass ausser dem Vermögen und dem Gegenstande oft eine gewisse Anlage in der Fähigkeit oder in dem Gegenstande oder in allen beiden nöthig ist, damit die Fähigkeit sich auf den Gegenstand anwenden lasse (N. Vers. p. 46). Der Unterschied der in der Seele begründeten Wahrheiten von denen, welche sie überhaupt einmal erkennen wird, ist der, dass der Geist nicht nur fähig ist, die ersteren zu erkennen, sondern auch sie in sich aufzufinden; und die Fertigkeit oder Anlage oder Keimbildung, vermöge deren sie aus der Seele genommen werden können, ist das Angeborene; angeborene Wahrheiten sind aber nicht angeborene Gedanken (N. V. I, 1, §. 26), sie sind also nur potentiell in der Seele enthalten und es bedarf der Reflexion auf die Denkthätigkeit, um sie zu erkennen. So befriedigend auch Leibniz durch den Begriff des Potentiellen die Hauptargumente Locke's entkräftet, so bleibt doch auch sein Nativismus noch einem Bedenken unterworfen; die Frage, wie die Funktion des Denkens Begriffe und Wahrheiten hervorbringt, wird nicht beantwortet; und insofern kann hier eigentlich nur von angeborenen Denkthätigkeiten gesprochen werden, von denen es aber fraglich bleibt, ob sie ohne ein ihnen gebotenes Objekt irgend eine Erkenntniss liefern können. Ueber diesen Punkt schafft erst Kants transscendentaler Begriff des synthetischen Denkens Aufklärung.

Die Ergebnisse unserer Untersuchung fassen wir in den folgenden Sätzen kurz zusammen:

1) Locke's Kritik der objektiven Giltigkeit unserer Vor-

stellungen von den Dingen verfehlt im Ganzen ihr Ziel, weil sie eine Aussenwelt, deren Wesen sie begrifflich bestimmen zu können glaubt, und somit die Giltigkeit der Begriffe, durch welche wir es bestimmen, schon voraussetzt. Der dogmatische Rationalismus, welcher sich gerirt, als ob er sich ohne weiteres in das Innere der Dinge versetzen könnte, durchtränkt auch Lock'e Untersuchungen.

2) Sein Versuch, die Vorstellungen von Substanzen und Kräften aus der Wahrnehmung abzuleiten, kann also zwar nicht als eine Deduktion dieser Begriffe gelten, hat aber in anderer Beziehung ein höchst wichtiges Resultat: Locke zeigt, dass wir in jenen Begriffen eine Vielheit von Datis der Wahrnehmung als verbunden zu einer Einheit vorstellen, die selbst nicht gegeben ist. Obwohl aus diesem Grunde nun eigentlich Substanzen und Kräfte nicht als objektiv vorhanden gelten könnten, so folgert doch Locke bloss, dass wir sie nicht kennen, und denkt gar nicht daran zu fragen, wie eine Einheit in unsere Vorstellungen kommen kann, die in der Wahrnehmung nicht gegeben ist.

3) Locke hat richtig erkannt, dass die empirische Erkenntniss synthetisch, und dass sie an sich partikulär ist, weil eine nothwendige Verknüpfung der sinnlichen Elemente der Wahrnehmung zwar als bestehend gedacht wird, aber nicht gegeben ist, so dass man von dem einzelnen Falle aus kein allgemeines Urtheil bilden kann. Trotz der richtigen Einsicht, dass es immer nur die Unterordnung der gegenwärtigen Beobachtung unter den allgemeinen Gedanken eines in der Wirklichkeit liegenden Zusammenhangs ist, durch welche wir überhaupt zu einem empirischen Schlusse kommen, betrachtet Locke doch in der Theorie die Erfahrung als einen durch die Wahrnehmung allein völlig begreiflichen Process. Dem gegenüber vertritt Leibniz mit Entschiedenheit und Klarheit die Ansicht, dass zur Erfahrung zweierlei gehört, Sinnlichkeit und Vernunft, und ist so der Begründer des Apriorismus. Freilich bleibt an seiner Theorie neben einer systematischen Aufzählung der apriorischen Elemente des Erkennens die genaue Bestimmung ihres Verhältnisses zur Wahrnehmung, und eine Untersuchung, wie weit dieselben auch unabhängig von derselben einen Erkenntnisswerth haben, zu vermissen.

4) Die Ansicht, dass alle Vorstellungen sich auf irgend eine Wahrnehmung zurückführen lassen, welche die kritische Methode Locke's bestimmt, ist psychologischer Sensualismus. Versteht man sie nur im psychologischen Sinne, so ist ihr zuzustimmen, und die Geschichte der Psychologie hat es unserem Philosophen zu danken, dass er den unklaren und unlänglich motivirten Begriffen über angeborene Vorstellungen, die vor der Wahrnehmung in der Seele vorhanden sind, scharf entgegentrat. Dagegen wird der Versuch Leibnizen's auf Grundlage eines veränderten Seelenbegriffes die Annahme eines Angeborenen nicht bloss als eine statthafte, sondern als eine nothwendige zu beweisen, durch die Argumentationen Locke's nicht getroffen; insofern diese nicht ausschliessen, dass der Wahrnehmung eine positive Erkenntnissanlage in der (monadologisch zu denkenden) Seele vorausgehe, welche dann auch in dem Inhalte des Vorstellungslebens sich bekunden muss.

Berkeley.

(Principles of human knowledge; deutsch von Kirchmann.)

Es giebt wohl in der Geschichte der Philosophie nicht leicht ein Beispiel eines so continuirlichen Zusammenhanges mehrerer Denker untereinander, wie es der zwischen Locke, Berkeley und Hume ist. Alle drei fussen auf dem Gedanken, dass wir die Dinge nur durch unsere Vorstellungen kennen, und dass also, wer von Dingen sprechen will, immer von den Vorstellungen der Dinge in uns ausgehen muss, aber sie machen in sehr verschiedenem Grade Anwendung von demselben. Während Locke in naiver Weise das Wesen der

Dinge bestimmt, so wie es unabhängig vom vorstellenden Subjekt sein soll, macht Berkeley in strenger Consequenz darauf aufmerksam, dass, wenn wir von diesen „äusseren Dingen“ sprechen, wir im Grunde doch auch nur gewisse Ideen (der Ausdehnung, Solidität) im Sinne haben, und ein Wirkliches gar nicht anders denken können, denn als den Inhalt faktischer oder wenigstens möglicher Wahrnehmung (Nr. 3, 24); die Wahrnehmung selbst aber schliesse nicht etwa eine Beziehung der Idee auf einen äusseren Gegenstand ein, da wir uns immer nur eine Beziehung zwischen zwei Ideen vorstellen können (Nr. 18). Es bleibt noch zu fragen, ob nicht eine äussere Substanz überhaupt mit Weglassung aller bestimmten Merkmale denkbar sei (Nr. 67).

Hier wendet Berkeley einfach die Locke'sche Argumentation an, indem er erklärt, dass in keiner Wahrnehmung etwas von einer trägen, gedankenlosen, unpercipirten Veranlassung derselben enthalten sei (Nr. 74). Demnach findet sich schlechterdings gar kein Begriff für ein äusseres Correlat unserer Vorstellungen, und es muss zugestanden werden, dass die vom naiven Menschen angenommene Aussenwelt nichts ist als ein Inbegriff von Vorstellungen, wenn sich auch diese Vorstellungen von den im engeren Sinne sogenannten durch einige besondere Merkmale unterscheiden (Stärke, Beständigkeit, Ordnung; Nr. 30, 33). Damit sind wir auf dem Standpunkte der unverfälschten Vorstellungsphilosophie, welche schon Hobbes projektirte, angekommen. — Ein zweiter Locke'scher Gedanke, welcher von Berkeley und Hume festgehalten und weiter zur Geltung gebracht wurde, ist der, dass alle giltigen Vorstellungen im Inhalte der Wahrnehmung gegeben sein müssen. Wie wir eben sahen, wendet Berkeley denselben im Sinne Locke's auf den Substanzbegriff an, er beurtheilt aber demselben gemäss weiter auch den Kraftbegriff: Alle unsere Ideen, Sinneswahrnehmungen, oder die Dinge, die wir percipiren, sind augenscheinlich ohne Aktivität; es ist in ihnen nichts von Kraft oder Thätigkeit enthalten, so dass eine Idee oder ein Denkobjekt nicht irgend eine Veränderung in einem andern hervorbringen kann (Nr. 25, vgl. 27, 142).

Die sachliche Geltung des Causalbegriffes wird somit von Berkeley glattweg geleugnet, während Locke unbefangen von den beobachteten Veränderungen auf Kräfte schloss; Berkeley erkennt nur die Thatsächlichkeit dessen an, was dem Locke als Grundlage seines Schlussverfahrens diente: eine Gleichmässigkeit oder Ordnung in den Erscheinungen (Ideen), welche Gesetze derselben bedingt. Die Erfahrung belehrt uns, dass gewissen bestimmten Ideen bestimmte andere Ideen in dem gewöhnlichen Laufe der Dinge folgen (Nr. 30), und nur durch die Beobachtung der festen Naturgesetze, nicht durch Entdeckung irgend einer nothwendigen Verbindung zwischen unseren Ideen wissen wir, dass um bestimmte Zwecke zu erreichen bestimmte Mittel dienlich sind.

Diese so einfache Ansicht bedarf keiner weitläufigen Erläuterung; ebenfalls ist die Genesis derselben aus den durch Locke geschaffenen Prämissen absolut durchsichtig; soll die äussere Natur nur durch das gedacht werden, was wirklich gegeben ist in der Wahrnehmung, so fällt sowohl die Beziehung der Erscheinungen auf Dinge (Substanzen) als auch die Beziehung der Veränderungen auf Kräfte und damit die gesammte rationale Naturwissenschaft völlig hinweg; die Erscheinungen sind nunmehr nicht mehr bloss das Mittel, um zur Interpretation der Natur (im baconischen Sinne) zu gelangen, sondern bilden ein selbständiges Reich, hinter welchem nichts weiteres zu denken ist (über die Beziehung der Erscheinungen zur göttlichen Substanz siehe nachher!). Wir bezeichnen diesen der metaphysischen Richtung entgegengesetzten Standpunkt als Phänomenalismus. Während der Metaphysiker, der die Erscheinung auf ein Sein bezieht, sich zum Rationalismus oder auch zum Positivismus neigen, d. h. die Zusammenhänge im Sein entweder als durchgängig begreifliche, oder auch als nur thatsächliche ansehen kann, ist der Phänomenalist nothwendig auch Positivist; denn in den Erscheinungen giebt es keinen nothwendigen begreiflichen Zusammenhang, sondern nur eine äussere Verbindung dem Raume und der Zeit nach und demgemäss eine äussere Ordnung.

Diejenigen, welche eine innere Beziehung der Gegenstände der Erscheinungen aufeinander durch Wirkung annehmen, können natürlich nicht umhin, auch eine äussere Ordnung der Erscheinungen anzuerkennen, aber sie beziehen die letztere auf jene erstere, und es erscheint durchweg als die Aufgabe, diese festzustellen; auch ist hier durchaus nicht ausgeschlossen, dass innere Zusammenhänge des Wirkens bestehen, die keine äussere Regelmässigkeit der Erscheinungen zur Folge haben. (Die Entwickelung der Monaden z. B. braucht nicht nothwendig mit einer Regelmässigkeit in der Reihenfolge der Zustände verbunden zu sein.) Die äussere Regelmässigkeit stellt sich somit als etwas Nebensächliches dar. Für den Phänomenalisten dagegen erschöpft sich der Begriff des Naturzusammenhanges in demjenigen der äusseren, hauptsächlich zeitlichen Ordnung der Erscheinungen, und demgemäss gewinnt die Betrachtung der letzteren für ihn eine unverhältnissmässig höhere Wichtigkeit, und es hat ein ganz besonderes Interesse für ihn, festzustellen, ob durchgehends in der Natur (dem Erscheinungscomplexe) eine regelmässige Folge der Erscheinungen stattfindet oder nicht, denn der letztere Fall würde das Chaos bedeuten.

Aehnlich wie schon Locke das empirische Wissen als ausreichend für den Menschen erklärte, betont auch Berkeley zur Empfehlung seines Standpunktes, dass zur Praxis des Lebens, zur Macht über die Wirklichkeit die Kenntniss der Gesetze der Erscheinungen völlig genügt. Aber auch die Naturerklärung hat nach seiner Meinung nicht nöthig eine reale Substanz der Dinge (Materie) vorauszusetzen, denn „die Phänomene erklären, heisst nichts Anderes, als zeigen, warum wir bei gewissen Anlässen mit bestimmten Ideen afficirt werden" (Nr. 50). Und das Princip einer jeden Erklärung ist nach Berkeley die Angabe eines Gesetzes, nach welchem eine bestimmte Erscheinung stets als Folge einer bestimmten anderen eintritt (Nr. 62). Für den Phänomenalisten ist deshalb die oberste und einzige Annahme über die Wirklichkeit die, dass es allgemeine Gesetze giebt, unter welche alles Einzelne fällt; die fundamentale Bedeutung dieser Annahme

ist auch von Berkeley richtig gewürdigt worden (Nr. 107): gemäss derselben, so sagt er, schliessen wir, wenn die eine Erscheinung gegeben ist, dass die andere folgen wird, und fingiren selbst Realitäten, die nicht direkt gegeben sind, nur weil sie nach einem Naturgesetz zu einer vorliegenden Erscheinung gehören, und erweitern so das beschränkte Feld der unmittelbaren Wahrnehmung zu der umfassenden Vorstellung einer nicht percipirten Wirklichkeit (Nr. 59). Damit drängt sich aber die Frage nach dem Grunde dieser Annahme auf; obwohl Berkeley es nicht direkt ausspricht, so ist doch wohl klar, dass die Erfahrung denselben nicht enthalten kann, da wir ja mittels jener Annahme die unmittelbare Erfahrung (Wahrnehmung) überschreiten; und in der That werden wir nachher eine anderweite Motivation derselben kennen lernen.

Aus dem Begriffe des Gesetzes erst ergiebt sich im Phänomenalismus derjenige der Ursache und der Wirkung; Ursache heisst hier die regelmässig vorangehende, Wirkung die regelmässig nachfolgende Erscheinung. Doch ist es charakteristisch, dass Berkeley noch zögert, die Worte in dieser Bedeutung zu gebrauchen; er wird noch zu sehr von dem überkommenen Sprachgebrauch beherrscht, der unter der Wirkung etwas innerlich von der Ursache Abhängiges versteht, auch bestreitet er zwar die Anwendbarkeit dieser Begriffe auf äussere Erscheinungen, aber keineswegs überhaupt; und bedient sich daher lieber der Termini des Zeichens und des Bezeichneten. Unverkennbar drückt sich darin eine gewisse Geringschätzung der empirischen Erkenntniss aus, welche immer noch an dem metaphysischen Erkenntnissideale gemessen wird, obwohl dasselbe als unanwendbar erklärt worden ist. In diesem Sinne betont Berkeley ausdrücklich, dass auch die wissenschaftliche Naturerkenntniss ebenso äusserlich bleibt, wie die vulgäre Erfahrung: der Unterschied zwischen dem Naturforscher und den anderen Menschen liegt nicht in einer genaueren Kenntniss der wirkenden Ursache, welche die Erscheinungen hervorbringt, sondern in der grösseren Breite der Auffassung, wodurch Aehnlich-

keiten, Harmonien und Uebereinstimmungen in der Natur entdeckt werden (Nr. 105).

In der That ist nun Berkeley zwar in der Beurtheilung der physischen Erscheinungen Phänomenalist, lässt jedoch den Begriff einer spirituellen Substanz und Aktivität in Geltung bestehen. Wir haben, so meint er, das Bewusstsein, dass wir in uns durch Wollen Ideen hervorrufen, und dieses Produciren (resp. Aufheben) von Ideen berechtigt uns, den Geist aktiv zu nennen (Nr. 28). Ebenso sollen wir berechtigt sein zu schliessen, dass die unwillkürlichen Ideen in uns durch einen andern Willen oder Geist hervorgerufen werden (Nr. 29), was insbesondere auch von der Reihe der Wahrnehmungsvorstellungen gelten würde, die wir in der Regel fälschlich auf eine materielle Substanz beziehen. Nach den Principien des Locke'schen Kriticismus würde hier zuerst zu fragen sein, ob und welche Vorstellung wir von einer geistigen Substanz haben, da dies möglicher Weise ein ebenso irriger Gedanke sein könnte, als der der materiellen Substanz. Berkeley ist unbefangen genug zuzugeben, dass wir von einem Geist keine eigentliche Vorstellung (idea), sondern nur einen Begriff (notion) besitzen, denn gesetzt auch, eine Substanz würde uns bekannt, so könnte sie es nur auf Grund irgend einer Sinneswahrnehmung, diese aber sind durchgehend nur Erscheinung, nicht Substanz (Nr. 136). Zur Annahme geistiger Substanzen (Spiritualismus) kommen wir vielmehr durch einen Schluss von der Wirkung auf ihre (erzeugende) Ursache: Wir haben zwar keine Vorstellung von dem Wesen und Wirken des Willens, aber wir erfahren die Resultate seiner Thätigkeit in uns und können entsprechend auch auf einen Willen ausser uns schliessen.

Man sieht, dass hier der metaphysische Begriff der Causalität doch noch zu Rechte kommt und sogar die Basis abgiebt, auf welcher auch der metaphysische Substanzbegriff sich wieder erhebt. Die materielle Substanz und ihr Wirkungsvermögen hatte Berkeley den Muth zu negiren, wie es die Consequenz der kritischen Grundsätze Locke's erforderte; schien doch dabei zugleich ein Gewinn für das religiöse und sittliche Interesse herauszukommen. Dagegen fordert das letztere, dass die Realität der geistigen Substanzen unbestritten bleibe, und obwohl Berkeley sich nicht verhehlte, dass ein Theil der Argumente gegen die materielle Substanz auch hier Anwendung finde, so glaubte er doch in der schon von Locke betonten inneren Erscheinung des Wollens einen genügenden Anhalt für die Begriffe des Wirkens und der Substanz zu finden. Wir können uns ersparen, diese vermeintliche Deduktion auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen, da wir bei Hume die Kritik derselben antreffen werden; dafür sei noch des Zusammenhangs gedacht, in welchem der Spiritualismus Berkeley's mit seinem Phänomenalismus steht.

Es trat bei Berkeley klar zu Tage, dass, wenn es überhaupt eine Erkenntniss der Phänomene geben soll, dies nur unter der Voraussetzung einer Ordnung derselben möglich ist; woher kommt nun aber diese Ordnung und wodurch wird sie gesichert? Diese Frage findet ihre Beantwortung bei der Beziehung der Erscheinungen auf die spirituelle Ursache, welche sie in uns erzeugt: es ist die Güte des Urhebers unserer Wahrnehmungen, welcher einige von ihnen als Zeichen für andere uns bietet (Nr. 50); der Wille Gottes ist also der transscendente Realgrund, von welchem die Realität der Erscheinungen und ihr Zusammenhang bedingt ist, und dadurch unterscheidet sich der Berkeley'sche Phänomenalismus wesentlich von demjenigen Hume's und einiger neuerer Denker; der Versuch, die Erscheinungswelt ganz auf sich zu stellen, liegt jenem Philosophen noch fern, insonderheit zeigt sich bei ihm das Bedürfniss, der empirischen Gesetzlichkeit einen metaphysischen Rückhalt zu geben, und da dieser nicht in den Kräften materieller Substanzen gesucht werden kann, so werden wir nach dem Vorgange der Occasionalisten auf den Willen des göttlichen Wesens verwiesen. Ist diese Anschauung auch vielleicht geeignet, die Existenz von Naturgesetzen begreiflich zu machen, so gewährleistet sie doch natürlich, wie schon bei Malebranche bemerkt wurde, wenn man wenigstens das göttliche Wollen nach dem menschlichen beurtheilen soll, durchaus nicht ihre unverbrüchliche

Giltigkeit; mit anderen Worten: die Voraussetzung der Regelmässigkeit der Natur erscheint auf diesem Standpunkte als eine Hypothese, die vielleicht innerhalb eines gewissen Umkreises von Erscheinungen gerade das Richtige bezeichnet, während ausserhalb desselben das göttliche Wirken vielleicht ein regelloses Nacheinander der Erscheinungen bedingt.

Um das Gesagte kurz zusammenzufassen, so ist es:

1) ein Verdienst Berkeley's, die phänomenalistische Ansicht der Natur zuerst scharf formulirt und die Begriffe dargelegt zu haben, mit denen nach Massgabe dieser Ansicht die wissenschaftliche Betrachtung der Natur zu operiren hat; dies ist vor allem der Begriff des Gesetzes, dem diejenigen der Ursache und Wirkung im physischen Sinne (des Zeichens und des Bezeichneten) untergeordnet sind. Es war zu bemerken, dass Berkeley die gesammte Erscheinungswelt von einem metaphysischen Princip abhängig macht, wodurch indes eine Garantie für die Gesetzlichkeit derselben nicht geschaffen wird.

2) Um unbeschadet der Locke'schen Grundsätze zu einer spiritualistischen Metaphysik zu kommen, beruft sich Berkeley auf die Wahrnehmung des Wollens, in welchem ein Wirken gegeben, und durch welches somit der Schluss auf eine metaphysische Substanz begründet sein soll, während diese wiederum als Realgrund der Erscheinungen gedacht wird. Sollte sich also gegen diese Deutung des Willens berechtigter Einspruch erheben lassen, so würde damit die Lehre Berkeley's jeden festen Punkt verlieren.

Hume.

(Quellen: Philosoph. works. Edinb. 1826.)

Die Hume'sche Behandlung des Causalproblems ist ein bereits aufs Vielfältigste erörterter Gegenstand; wenn wir also auch in unserer folgenden Untersuchung kein neues historisches Material zu bringen in der Lage sein werden, so konnte doch eine ausführliche Besprechung der Hume'schen Lehre bei der hervorragenden Bedeutung dieses Mannes nicht umgangen werden, und dürfte diese immerhin, abgesehen von den kleinen Beiträgen zur Beurtheilung derselben, durch die Einreihung in die zusammenhängende Entwickelungsgeschichte des Problems eine neue Beleuchtung erfahren. — Gegen die Meinung müssen wir allerdings protestiren, als ob Hume das Causalproblem eigentlich erst gefunden hätte; vielmehr stellt die ontologische Bearbeitung des Causalbegriffes eine hochbedeutsame erste Phase in der Entwickelung desselben dar; Hume's besonderes Verdienst besteht darin, dass er die kritische Aufgabe, so wie sie durch Locke formulirt war, vollkommen zum Abschluss bringt. Er steht demgemäss auch auf dem Boden derjenigen Voraussetzungen, von welchen dieser Philosoph ausging, und deren ausdrückliche Wiederholung daher hier am Platze sein dürfte. Die erste derselben besagt, dass mögen Dinge unabhängig vom Subjekt existiren und beschaffen sein, wie sie wollen, unsere Kenntniss derselben jedenfalls nur auf den Vorstellungen beruht, die wir haben, und die zuletzt alle ihren Ausgangspunkt in der Wahrnehmung nehmen, insofern mit der Wahrnehmung die gesammte Vorstellungsbildung anhebt. Die zweite, wesentlichere, verlangte, dass, um die objektive Giltigkeit eines Gedankens zu beweisen, ein Datum der Wahrnehmung, als der Inhalt desselben, aufgezeigt werde. Bei der Anwendung dieser Principien ist es nun aber von entscheidender Bedeutung, was man unter Wahrnehmung, resp. einem Datum der Wahrnehmung versteht. In diesem Betracht ist nicht zu verkennen, dass Locke's Begriff der Wahrnehmung

ein ziemlich unbestimmter ist, eine Thatsache, die, wenn bis jetzt von uns weniger berücksichtigt, nunmehr scharf hervorzuheben ist. Weil Locke, wie gezeigt, dogmatisch an der Annahme einer materiellen Aussenwelt, so wie sie nach der Auffassung der positiven Wissenschaft ausser uns besteht, von vornherein festhält, und demgemäss die Wahrnehmung als sich beziehend auf Gegenstände ansieht, die wir, genau genommen, doch erst auf Grund der Wahrnehmung uns vorstellen, so zeigt er sich geneigt, das, was wir bei diesen Gegenständen uns denken, ohne weiteres auch als gegeben anzusehen; er zieht nicht in Betracht, dass diese Gedanken möglicherweise irrige sein könnten. Hume versucht eine schärfere Fassung des Begriffes; schon die Unterscheidung der Vorstellungen in Eindrücke (impressions) und Gedanken (ideas) bekundet das Bestreben, streng die gegebenen Elemente von den weiterhin gebildeten Vorstellungen zu unterscheiden, sowie der Ausdruck „Eindruck“ zu erkennen giebt, dass auf die subjektiven Data reflektirt wird, ohne Rücksicht auf die etwaigen objektiven Unterlagen derselben. In Folge dieser grösseren Strenge finden wir bei Hume wirklich eine psychologische Deduktion der Vorstellungen, während Locke, obwohl er dasselbe erstrebt, vielfach bei einer einfachen Analyse der Gegenstände der Wahrnehmung, d. h. der Deutung, die wir dem eigentlichen Inhalte derselben geben, stehen bleibt. — Die Resultate, zu denen die Kritik Hume's kommt, basiren aber, ausser auf der Untersuchung der Entstehung unserer Ideen, zugleich auf einer Prüfung der Erfahrung, als einer Erkenntnissweise. Nach dieser Seite geht Hume fast ganz selbständig vor. Zwar hatte auch Locke die Bedingungen und Formen des Erkennens in Erwägung genommen, aber seine Theorie der empirischen Erkenntniss wurde ebenfalls durch die ausserhalb jeder Kritik stehende Annahme objektiv bestehender Zusammenhänge wesentlich bestimmt und, man kann sagen, verdorben, denn in Folge dessen verwischte sich der Unterschied derjenigen Urtheile, welche durch die Wahrnehmung allein motivirt sind, und derjenigen, welche auf Grund anderweiter Voraussetzungen an sie angeschlossen werden. Hume dagegen unterscheidet genau das eigentliche Wahrnehmungs- und das Erfahrungsurtheil, und indem er unabhängig von psychologischen und metaphysischen Betrachtungen, die in die bezüglichen Untersuchungen von Leibniz gemischt waren, die Frage nach der Möglichkeit der Erfahrungsurtheile aufwirft, wird er der eigentliche Begründer der Erkenntnisstheorie.

Werfen wir endlich, bevor wir in das Detail eingehen, einen Blick voraus auf die Resultate, zu denen derselbe kommt, so haben wir negative und positive zu unterscheiden. Es ist bekannt, dass Hume in Consequenz der Locke'schen Grundsätze dem Begriffe der Substanz und Causalität jeden theoretischen Werth abspricht und die Frage, worauf Erfahrung beruht, dahin beantwortet, dass jedes über die Wahrnehmung hinausgehende Urtheil logisch grundlos sei. Es bleibt jedoch die thatsächliche Bildung dieser Urtheile und unser Glaube an sie zu erklären; diese Erklärung hat Hume durch seine psychologische Theorie der Verstandesbegriffe zu geben versucht; und das ist der positive oder constructive Theil seiner Lehre, der von dem destruktiven, eigentlich kritischen Theile zu trennen is. Diese Trennung ist auch äusserlich von dem Autor vollzogen worden, indem seine erste Schrift, der Treatise, beide vereinigt enthält, während in die spätere Inquiry wesentlich nur die kritischen Erörterungen Aufnahme gefunden haben. Hume mochte wohl selbst fühlen, dass mit den Schwierigkeiten und Fragen, zu denen er kam, der Philosophie eine Reihe von Grundproblemen gestellt wurden, die unbedingt Berücksichtigung seitens jedes Denkenden erheischten, während er seine eigenen Lösungen mit dem gleichen Anspruche auf allgemeine Anerkennung vorzutragen sich nicht berechtigt sah, und dieselben daher in der zweiten Schrift in bescheidener Form anbietet*).

---

*) Sachlich können wir einen Unterschied der beiden Schriften nicht constatiren, schliessen uns vielmehr in Bezug auf die Beurtheilung des

I. Analyse der Erfahrung.

Den Eingang in den Gedankenkreis Hume's werden wir am besten von seinen erkenntnisstheoretischen Betrachtungen aus nehmen, während es späterhin kaum möglich sein wird, diese getrennt von der Lehre über die Genesis der Vorstellungen zu halten, da beide sich vielfach miteinander verschlingen: doch werden wir bemüht sein, soweit als möglich zu bestimmen, unter welchen von beiden Gesichtspunkten die einzelnen Ergebnisse zu Stande kommen, da dies für einige derselben von Belang ist.

Es giebt nach Hume 7 Arten der Beziehung (relation) zwischen Ideen, welche zu Urtheilen über dieselben Veranlassung geben; und diese 7 Arten scheiden sich in zwei Hauptklassen: solche Beziehungen nämlich, welche gänzlich von den verglichenen Ideen abhängen, also innere wesentliche Bezüge, und solche, welche sich ändern können, ohne Aenderung des Inhaltes der Ideen, also äussere Verknüpfungen (Tr. III, 1). Hume unterscheidet dieselben auch als philosophische (nach unserem Sprachgebrauche logische) und natürliche Relationen, und rechnet er zur ersten Klasse die Beziehungen der Aehnlichkeit, des Gegensatzes, die Grad- und Grösseverhältnisse, zur zweiten die zeitlichen und räumlichen Beziehungen, die Identität (im realen Sinne) und die Causalrelation. Wir können kurz sagen, dass die einen analytische, die andern synthetische Relationen sind; denn die einen können erkannt werden durch die Vergleichung der Ideen, während die anderen ein Princip ausserhalb des Denkens voraussetzen, welches diesem die Beziehung der Ideen an die Hand giebt. Somit ergeben sich nun weiter auch zwei Hauptarten der Erkenntniss: die demonstrative (knowledge), welche auf die Vergleichung der Ideen sich gründet (relations of ideas), und die empirische (probability), welche Thatsachen (matters of fact) voraussetzt.

Verhältnisses beider im übrigen ganz der Ansicht von Burton: „Life of D. Hume“ an.

Diese Bestimmungen legen den Rückblick auf die bezüglichen Ansichten Locke's nahe. Schon bei Locke sahen wir das Verhältniss der „nothwendigen Verknüpfung“ sich von den übrigen Vorstellungsverhältnissen absondern als ein reales (synthetisches) gegenüber jenen als idealen; und nicht minder drängte sich ihm der Unterschied der mathematischen und empirischen Erkenntniss auf; nur damit zögert Locke noch, die empirische Erkenntnissweise als eine eigener Art gelten zu lassen; die Einschränkung der Physik auf Erfahrung erscheint ihm vielmehr nur als eine durch die Organisation des wahrnehmenden Subjekts herbeigeführte Nothlage, und die empirische Erkenntniss nur als ein Surrogat der wahren rationalen Einsicht in die innere Verknüpfung der Sachen. Mit dem Aufgeben des metaphysischen Gedankens einer Realität hinter den Erscheinungen fällt bei Berkeley und Hume diese Anschauung nothwendig weg, und die Demonstration und empirische Erkenntniss treten in völligen Gegensatz.

Fassen wir nun mit Hume die empirische Erkenntniss näher ins Auge, so dürfen wir uns über die erste Stufe, das Wahrnehmungsurtheil, nicht zuviel Bedenken machen; es wird erwartet, dass wir anerkennen, dass die Eindrücke in gewissen Beziehungen gegeben sein können, und dass darüber ein Urtheil einfach auf Grund der passiven Perception des Wahrnehmungsinhaltes gebildet werden kann. Dagegen erregen die Aufmerksamkeit Hume's im höchsten Grade unsere auf Thatsachen bezüglichen Schlüsse, vermittelst deren wir von einem anwesenden Eindruck auf die Existenz einer nicht anwesenden Erscheinung schliessen; und er stellt zuvörderst fest, dass alle derartigen Schlüsse, mögen sie sich nun auf successive oder coexistente Erscheinungen beziehen, aus der Annahme einer causalen Verknüpfung derselben entspringen; und dass selbst die Urtheile über die Identität mehrerer Erscheinungen (ihre Zusammengehörigkeit zu einem Ding), sowie über ihre räumlichen Beziehungen, soweit diese nicht in der Wahrnehmung gegeben sind, durch den Causalitätsgedanken zu Stande kommen (Tr. III, 2).

Diese Bemerkung führt nun sofort zu der erkenntnisstheoretischen Grundfrage Hume's: Es ist von wissenschaftlichem Interesse, so sagt er Inqu. IV, 1, die Natur der Gewissheit zu untersuchen, welche uns von der wirklichen Existenz und von Thatsachen überzeugt, soweit sie über das gegenwärtige Zeugniss der Sinne und die Angabe unseres Gedächtnisses hinausgeht; dieser Theil der Philosophie, so fügt er hinzu, ist, wie man bemerkt, sowohl bei den Alten wie bei den Neueren nur wenig gepflegt worden; und bekundet so das volle Bewusstsein ein neues Problem gefunden zu haben.

Um zur Lösung desselben zu kommen, geht Hume zunächst auf die Aufsuchung derjenigen etwa in der Wahrnehmung gegebenen Umstände aus, welche uns berechtigen können zwei beobachtete Erscheinungen so als verknüpft anzusehen, dass wenn die eine allein gegeben ist, wir auf die Existenz der anderen schliessen können. Er stellt fest, dass diese Umstände nicht irgend welche Eigenschaften der als Ursache und Wirkung bezeichneten Erscheinungen, resp. Erscheinungscomplexe (Objekte) sein können, da die verschiedenartigsten Objekte als causal verknüpft von uns betrachtet werden; es ergiebt sich somit, dass auf die Relationen dieser Objekte zu sehen ist, und da zeigt sich denn auch, dass stets die Beziehungen der (räumlichen) Contiguität und der Succession in den betreffenden Fällen gegeben sind. Wir fassen, so constatirt Hume, als causal verknüpft nur Objekte auf, die unmittelbar in Verbindung stehen, und von denen das eine dem andern vorangeht; wäre die Gleichzeitigkeit die charakteristische Relation, so könnte ja niemals eine Reihe von Wirkungen bestehen, wie sie thatsächlich häufig gegeben ist. Mit diesen beiden Relationen sind ihm nun aber die Elemente unserer Causalvorstellung nicht erschöpft; wir verlangen, wie weiter gezeigt wird, dass Ursache und Wirkung in nothwendiger Verknüpfung stehen, und diese Relation ist für die Causalvorstellung gerade am wesentlichsten und daher die Frage von entscheidender Bedeutung, was uns veranlasst eine solche anzunehmen.

Bleiben wir aber einen Augenblick bei dem Bisherigen stehen, so haben wir zu constatiren, dass uns Hume hier eine exakte Analyse des Causalbegriffes bietet, die erste die bis dahin in der Geschichte der Philosophie uns entgegentritt. Zwar konnten wir rühmliche Leistungen der gleichzeitigen deutschen Philosophen nach dieser Seite hin oben erwähnen, aber bei allen diesen Denkern zeigen sich in die Analyse spekulative Elemente eingemischt, indem sie zum mindesten versuchen, den Begriff des Wirkens zur Geltung zu bringen; dagegen sucht Hume den Causalbegriff im Erfahrungsgebrauche auf und stellt fest, welche Momente dabei in Betracht kommen; wenn er es einerseits vermeidet, auf das Wirken von Substanzen den Zusammenhang der Erscheinungen zu beziehen, so hält er sich doch zunächst ebenso vom andern Extrem fern, welches nur Gesetze des Verlaufes der Erscheinungen kennt, und reducirt den Begriff der Causalität auf den allgemeinen Gedanken einer nothwendigen Verknüpfung zweier Erscheinungen, der ebenso gut auf Dinge als auf Zustände, Ereignisse u. s. w. angewandt werden kann, kurz, gar kein Präjudiz über den sachlichen Charakter der Ursachen und Wirkungen einschliesst.

Dieser abstrakten Relation stellt nun aber Hume noch zwei konkrete, anschauliche, als zum Inhalte des empirischen Causalbegriffes gehörig an die Seite, und dadurch unterscheidet sich seine Definition wesentlich von derjenigen des älteren Rationalismus, welcher mit dem Begriffe der nothwendigen Abfolge das Wesen der Causalität erschöpft zu haben glaubte*). Freilich ist diese Aufstellung Einwürfen ausgesetzt; während wohl Niemand bezweifeln wird, dass wir zwischen Ursache und Wirkung eine gewisse Verknüpfung uns denken, kann man bestreiten, dass dieselben immer räumlich zusammenhängen müssten. Die mechanistische Naturansicht lehrte zwar, dass nur in der Berührung eine Wirkung möglich sei, aber seit Newton hat sich die Ansicht verbreitet, dass die als Ursache und Wirkung zusammengehörigen Glieder auch ent-

*) Vgl. Wundt, Logik. Bd. I, p. 538.

fernt von einander angetroffen werden können. Ebenso steht es mit der zeitlichen Folge der Wirkung auf die Ursache; obwohl die Annahme derselben sich bei verschiedenen Denkern ausser Hume auch ausgesprochen findet, so ist doch auch die Ansicht, dass Ursache und Wirkung gleichzeitig sein müssten, verschiedentlich ausgesprochen worden. In der That liegt die Sache nicht so, dass einfach die Wahrnehmung die Entscheidung über das Zeitverhältniss geben könnte, wie man nach Hume's Darstellung annehmen sollte; er selbst liefert auch nur einen indirekten Beweis für das Nacheinander; und prüft man einzelne Beispiele, so zeigt sich, dass bei der stets vorhandenen Verkettung einer grossen Zahl einzelner Wirkungen eine empirische Bestimmung ihres Zeitverhältnisses gar nicht thunlich ist. Noch tiefgreifender ist in dieser Hinsicht jedoch die Erwägung, dass Aussagen wie: Ursachen und Wirkung folgen einander, oder: sie sind gleichzeitig, etwas Tautologisches an sich haben, weil wir ja in Wirklichkeit erst auf Grund eines derartigen Kriteriums bestimmen, auf welche Erscheinungen jene Begriffe Anwendung finden sollen, und wir also im voraus (d. h. vor der Beobachtung) schon darüber im Klaren sein müssen, wie sich Ursache und Wirkung zeitlich, resp. räumlich zu verhalten haben, um sie demgemäss aufsuchen zu können. Damit soll indes das Verdienst Hume's nicht geschmälert werden, welches schon darin liegt, dass er die im Erfahrungsgebrauche vorwiegend angewandten Kriterien der Causalität ins Licht stellte, und damit der philosophischen Bearbeitung des Begriffes eine sichere Basis schuf, welche verhindert, ihn ins Leere und Abstrakte zu verflüchtigen.

Verfolgen wir jetzt mit Hume die Frage weiter, was uns dazu ermächtigt, zwei Erscheinungen als nothwendig verbunden zu betrachten. Es ergiebt sich, dass die Erkenntniss dieser Verknüpfung in keinem Falle aus einem „Denken apriori" entspringt; Alles was die Vernunft vermag, ist „die für die einzelnen Erfahrungen geltenden Regeln auf eine grosse Einfachheit zurückzuführen, und die vielen besonderen Wirkungen aus wenigen allgemeinen Ursachen abzuleiten; Elasticität, Schwere, Zusammenhang der Theile, Mittheilung der Bewegung durch Stoss sind vielleicht die letzten Ursachen und Principien, die man in der Natur entdecken kann, und man muss sich glücklich schätzen, wenn durch sorgfältige Untersuchung und Ueberlegung die besonderen Erscheinungen sich bis auf diese Principien zurückführen lassen". (Inqu. IV, 1.) Wie diese Stelle zeigt, fasst Hume die Aufgabe der theoretischen Naturerkenntniss ebenso auf wie Berkeley und reducirt dieselbe auf die Aufsuchung von Gesetzen und die möglichste Vereinfachung derselben durch Ableitung der besonderen aus den allgemeinen; er bestreitet von vornherein noch nicht, dass es etwa einen Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen gebe, aber er bestreitet, dass die Wissenschaft uns etwas über denselben lehre; er opponirt also dem naturwissenschaftlichen Rationalismus, welcher sein Ziel darin sieht, aus den gegebenen Ursachen die Wirkungen abzuleiten und zeigt, dass wir in unseren Deduktionen nur ein Gesetz aus einem anderen Gesetze erkennen, dass dagegen die Zusammenhänge von Ursachen und Wirkungen, welche die ersten Gesetze aussprechen, unserem Denken undurchdringlich sind. Wir haben diese Ansicht und ihre Entstehung schon oben kennen gelernt und sie als Positivismus bezeichnet; Hume hat sie aber in einem Punkte noch verschärft und zwar dadurch, dass er den Kraftbegriff eliminirt und strenger die Begriffe der Ursache und des Gesetzes auseinanderhält. Elasticität, Zusammenhang u. s. w. sind ihm nicht Kräfte, sondern Ausdrücke für oberste Gesetze, und demnach stellt die Zurückführung eines Vorganges auf Elasticität oder Stoss u. dergl. keine Erklärung einer Wirkung aus ihren Ursachen*) dar, wie man sich gewöhnlich auszudrücken pflegt, sondern eben nur die Deduktion des specielleren Zusammenhanges aus einer allgemeineren Form der Verknüpfung. In den positiven Wissenschaften ist diese Verschärfung der Begriffe freilich kaum in der neuesten Zeit zur Geltung gekommen; Gesetze, Kräfte

*) Cartesius war naiv genug, die Stossgesetze als die allgemeinen Ursachen der Bewegung zu bezeichnen!

und Ursachen werden hier nur zu oft in wüstester Weise noch durcheinander geworfen. Man wird z. B. die Electricität gleich oft als Kraft wie als die Ursache gewisser Erscheinungen bezeichnen hören, wobei man unter Ursache ausserdem noch bald nur einen gewissen Zustand der Beobachtungsobjekte, bald ein besonderes nicht beobachtetes Agens versteht. Alle diese Ausdrucksweisen beruhen auf vielleicht berechtigten, aber doch in einer exakten Electricitätslehre entbehrlichen Gedanken. Wir haben uns früher für die Berechtigung der Begriffe des Wirkens und der Kraft in der Physik ausgesprochen, und ihr ebensowenig verwehren wollen, das Gegebene auf eine nicht gegebene Wirklichkeit der Dinge zu beziehen; aber darin müssen wir mit Hume übereinstimmen, dass im thatsächlichen Gebrauche es sich fast immer nur um die Gesetze handelt, und dass alle unsere Erklärungen nicht sowohl durch Construktion der Wirkung aus der Ursache, als vielmehr durch diejenige der speciellen Regelmässigkeit aus dem allgemeinen Gesetz geleistet werden.

Den Satz, dass die Vernunft unbeschadet aller Erfolge der theoretischen Naturwissenschaft, nirgends in der Lage ist aus der Ursache die Wirkung zu deduciren, wendet Hume noch speciell auf den Stoss an, in welchem ja nach der Ansicht der Mechanisten die Wirkung ganz selbstverständlich aus der Ursache folgen sollte; aber würde Jemand, so fragt Hume, plötzlich in die Welt gestellt, sofort haben schliessen können, dass eine Billardkugel durch Stoss ihre Bewegung einer anderen mitzutheilen vermag? Liegt in unserer Vorstellung einer sich bewegenden Kugel irgend ein zwingendes Motiv die Bewegung einer anderen anzunehmen, auf welche sie trifft? In diesem Fall, so erklärt Hume, muss offenbar ebenso mit Nein geantwortet werden, als auf die Frage, ob das logische Denken uns einen Grund giebt, weshalb Milch und Brot eine geeignete Nahrung für den Menschen, nicht aber für den Tiger ist; es ist nur die Gewohnheit, welches uns den Zusammenhang in einem Falle begreiflicher erscheinen lässt, als im anderen; principiell ist in der Natur unter gegebenen Bedingungen auch jedesmal die der Wirklichkeit entgegengesetzte Folge denkbar,

mithin kann blosses Raisonnement nicht zu der richtigen führen. (Inqu. IV, 1; Tr. III, 6.)

Es handelt sich also jetzt darum, zu entscheiden, ob die Erfahrung eine nothwendige Verknüpfung zweier Erscheinungen derart verbürgen kann, dass wir in den Stand gesetzt sind, von der Existenz der einen auf diejenige der anderen mit Sicherheit zu schliessen. Doch was leistet die Erfahrung? Sie giebt uns Nichts als die constante Verbindung (constant conjunction) derselben in einer gewissen Anzahl von Fällen; wenn wir nun daraufhin ein allgemeines Gesetz formuliren und annehmen, dass in allen Fällen, auch den zukünftigen, dieselbe Verbindung statt haben müsse, so ist klar, dass wir die Aussage der Erfahrung überschreiten, welche selbstverständlich nur „unmittelbare und gewisse Auskunft über die Gegenstände und den Zeitpunkt giebt, den sie umfasste“. Kann also auch die Zulässigkeit des Schliessens aus der Erfahrung nicht in Zweifel gezogen werden, da Niemand diesem Zweifel ernstlich statt geben würde, so muss doch um so dringlicher nach dem philosophischen Princip gefragt werden, auf welches dasselbe sich stützt, und wie wir dazu kommen anzunehmen, dass Fälle, von denen wir keine Erfahrung gehabt haben, denen gleichen müssen, von denen wir eine hatten, dass mit anderen Worten der Lauf der Natur immer derselbe bleibt. (Tr. III. 6.) Dies ist, so erklärt Hume, die oberste Frage, die ich stelle. Er führt weiter aus, dass die Annahme von Kräften keine Antwort derselben giebt; denn wenn Jemand sagen wollte: ich habe in allen früheren Fällen solche sinnliche Eigenschaften mit solchen verborgenen Kräften verbunden gefunden, und folgern wollte, dass gleiche sinnliche Eigenschaften immer mit gleichen Kräften verbunden sein werden, so sagt er mit der Folgerung mehr als in den Prämissen liegt; er vollzieht einen Erkenntnissakt, von dem es eben gilt Rechenschaft abzulegen. (ibid.)

Daraus geht hervor, dass die vorliegende Frage mit metaphysischen Annahmen irgend welcher Art nicht zu lösen sein wird; die Erkenntnisslehre Locke's, welche eben mit

Rücksicht auf die in den Dingen vorauszusetzenden Kräfte die Erfahrung erklären zu können glaubte, bleibt als ungenügender Versuch weit zurück, weil diese Kräfte ja zugestandenermassen nicht gegeben, sondern nur ad hoc angenommen sind, und es sich um das Recht zu derartigen Annahmen gerade handelt*). Locke lässt den Geist aus Veränderungen, die er hat eintreten sehen, einfach schliessen, dass in Zukunft ähnliche an denselben Dingen durch dieselben Agentien werden hervorgebracht werden. (Ess. II, 21, §. 1.) Man zeige mir, so fällt Hume ein, das Mittel, welches die Vernunft anwendet, um diesen Schluss zu ziehen; was giebt ihr das Recht, von dem was heute ist, zu schliessen auf das, was morgen sein wird? An diese Frage hatte aber keiner der Männer, welche die Erfahrung so sicher als Erkenntnissquelle hingestellt hatten, gedacht. Nachdem Baco in seinem Organon die Methode der Induktion, das Verfahren, aus Beobachtung und Experiment Gesetze abzuleiten, fest begründet zu haben glaubte, zeigt sich also jetzt, dass der wesentlichste Punkt in der Schlussweise derselben in Dunkel gehüllt ist, und dass das ganze Verfahren völlig illusorisch ist, wenn nicht die von Baco übersehene Prämisse zuvor als eine berechtigte dargethan werden kann.

Das Resultat, zu welchem Hume in Bezug auf dieses Problem kommt, ist nun rein negativ. Das Princip, dass das Kommende dem Vergangenen gleichen werde, kann in keinem Falle durch Erfahrung bewiesen werden, da diese es vielmehr voraussetzt; wenn auch der Lauf der Dinge bisher noch so regelmässig war, so beweist das für sich allein Nichts für die Zukunft. (Inqu. IV, 2.) Ebensowenig aber liegt in der Vernunft ein solcher Beweis; da diese den Zusammenhang von Ursache und Wirkung in keinem Falle als

*) Kirchmann hat in seiner Erklärung zu Hume (p. 190) es als eine Inconsequenz bezeichnet, dass der Philosoph überhaupt von Kräften spreche, da er doch die Existenz derselben anderweitig bestreite; er hat verkannt, dass Hume sich nur auf den betreffenden Standpunkt stellt, um zu zeigen, dass auf demselben das Problem der Erfahrung völlig ebenso dasteht, wie auf anderen, die nicht die Annahme von Kräften machen.

einen denknothwendigen durchschaut, so hat sie kein Motiv, die in der Vergangenheit beobachtete Verbindung zweier Erscheinungen auch für die Zukunft zu supponiren; es ist vorstellbar, dass die bisher bestandene Gleichförmigkeit der Naturerscheinungen aufhört, somit kann es keinen demonstrativen Beweis dieser Annahme geben. Dieselbe erscheint somit, alles in allem genommen, logisch völlig unbegründet*).

Wir können nicht unterlassen auf Grund des Vorigen schon hier die geläufige Berufung neuerer englischen „Empiristen" auf Hume zurückzuweisen. Wenn Mill annimmt, dass das Causalaxiom auf einer Generalisation aus der Erfahrung beruhe, so steht diese Ansicht in direktem Widerspruch zu dem Ergebnisse, zu welchem Hume kommen zu müssen glaubte. Macht jene Ansicht den Empirismus aus, so ist Hume zweifellos nicht Empirist; denn wenn er auch schliesslich den Ursprung der Ueberzeugung von der Gleichförmigkeit der Natur aus der Erfahrung ableitet, so gilt sie ihm doch nur als ein psychologisches Produkt, nicht als ein logisches Resultat derselben, wie jene Schule will. Hume bestreitet den logischen Empirismus nicht minder als den Rationalismus, und seine Kritik verlangt gebieterisch, wenn man überhaupt die Erkenntnissfrage lösen will, andere Gesichtspunkte aufzusuchen; er selbst that dies in seiner psychologischen Erkenntnisslehre, während Kant später auf Grund der Hume'schen Erörterungen zum Transscendentalismus geführt wurde.

Hume hat es sich nicht verdriessen lassen, zur Verstärkung seiner Position die an dem Axiom der Gleichförmigkeit des Naturlaufes geübte Kritik noch besonders für das Princip, dass jede Erscheinung eine Ursache haben müsse, zu wiederholen, obwohl beide aufs engste zusammenhängen; denn die Voraussetzung einer causalen Abhängigkeit aller Er-

*) We suppose, but are never able to prove, that there must be a resemblance betwixt those objects of which we have had experience and those which lie beyond the reach of our discovery. Tr. III, 6, p. 127.

scheinungen von anderen unterscheidet sich von jener Annahme nur dadurch, dass sie zu dem Gedanken eines constanten Zusammenhangs noch denjenigen der Anknüpfung des Daseins der Wirkung an dasjenige der Ursache hinzubringt. Es ist uns leicht, so argumentirt der Philosoph in Beziehung hierauf, ein Objekt als nicht existirend im einen, und als existirend im anderen Augenblicke uns vorzustellen, ohne damit die besondere Vorstellung einer Ursache oder eines hervorbringenden Faktors zu verbinden; folglich kann die Trennung beider durch ein Raisonnement aus blossen Begriffen nicht widerlegt werden (Tr. III, 3). Einzelnen speciellen Beweisversuchen sich zuwendend, weist er die von Clarke begangene petitio principii gebührend ab, dass ein ohne Ursache Entstehendes sich selbst hervorbringen müsste, und ebenso die dem Locke zugeschobene Behauptung, dass in dem Begriffe der Wirkung das Vorhandensein der Ursache eingeschlossen sei; denn wenn auch der Begriff der Wirkung denjenigen der Ursache mit sich führt, so beweist dies nicht, dass jedes Reale (being) eine Wirkung sei; so wenig daraus, dass jeder Ehemann ein Weib haben muss, folgt, dass jeder Mann verheirathet sei; dem Hobbes endlich, welcher geltend machte (an welcher Stelle ist uns nicht bekannt), dass jedes Ding deshalb eine Ursache haben müsse, weil sonst nicht einzusehen wäre, warum es an diesem bestimmten Orte und zu dieser bestimmten Zeit entsteht, entgegnet er, dass es sich um das Entstehen überhaupt handele; sei dieses ohne Ursache denkbar, so werde es auch das Entstehen unter bestimmten Raum- und Zeitverhältnissen sein (ibid.).

Alle diese Widerlegungen sind so treffend, dass sie auch gegenwärtig noch ihre volle Kraft haben und zur Abfertigung aller später versuchten Beweise desselben Satzes, die sich immer wieder auf dieselben Gründe berufen, ausreichen, so dass Kant Beweise des Causalaxioms aus reiner Vernunft ein für allemal als ausgeschlossen betrachten konnte; der synthetische Charakter des Satzes ist schon bei Hume völlig klar, und Kant hatte kaum noch etwas hinzuzufügen, als den erwiesenen Thatbestand terminologisch zu fixiren.

Nach der umfassenden Darlegung der Unmöglichkeit einer rationalen Begründung der Erfahrungsprincipien constatirt nun Hume, dass wir thatsächlich, indem wir aus der Erfahrung schliessen, uns gar nicht auf irgend welche allgemeine Grundsätze berufen; die Erfahrung kann nicht auf logischen Grundlagen erwachsen sein, und sie ist es, so wird jetzt hinzugefügt, auch nicht; Kinder schliessen vor dem Gebrauche ihrer Vernunft aus der Erfahrung, und Thiere machen Erfahrungen, ohne Vernunft zu besitzen (Inqu. IV, 2). Damit ist der Fingerzeig gegeben, die Wurzeln der Erfahrung nicht im logischen Denken sondern in psychologischen Hergängen zu suchen.

II. Genesis der Erfahrungsbegriffe.

Brechen wir hier vorläufig ab, und verfolgen wir erst, wie Hume zu denselben Resultaten durch die Prüfung des Ursprunges der Vorstellung der nothwendigen Verknüpfung geführt wird; sollte sich zeigen, dass dieselbe aus der Wahrnehmung nicht gewonnen sein kann, so ergiebt sich auch von hier aus die Unmöglichkeit, von zwei Erscheinungen eine nothwendige Verknüpfung auszusagen; gleichzeitig ist diese Untersuchung aber entscheidend für die Frage, mit welchem Rechte wir über die Wahrnehmung hinausgehend in den Dingen Kräfte und Wirksamkeiten annehmen, sowie sie endlich auch die Rechtmässigkeit der Annahme von Substanzen mit betrifft, da ja mit der Substanz, wie Hume zeigt, wesentlich auch ein objektives Princip des nothwendigen Zusammenhanges einer Mehrheit von Erscheinungen gedacht wird (Tr. I, 6). Kurz, es handelt sich hier um die Möglichkeit der Metaphysik, welche mit den Begriffen der Substanzen und Kräfte operirt, als ob sie etwas zwar nicht Gegebenes aber doch Reales bezeichneten; sollte es sich also zeigen, dass wir keine Vorstellung von diesen Dingen haben, so ergiebt sich von selbst die Unzulässigkeit, von wirklichen Substanzen und Kräften zu sprechen. Wie sehr er sich der eingreifenden Consequenz seiner Kritik bewusst ist, zeigt ferner die Aeusserung Hume's

am Schluss derselben, dass er eine der tiefsten Fragen in der Philosophie geprüft habe, an der alle Wissenschaften lebhaft interessirt seien (Tr. III, 14).

Wir haben schon Eingangs hervorgehoben, dass Hume bei der Bestimmung der Genesis der Vorstellungen weit exakter zu Werke geht als sein Vorgänger Locke. Während dieser vielfach verwechselt, was zum Wahrnehmungsbild gehört, und was wir als Eigenschaft der Gegenstände der Wahrnehmung uns denken, hält sich Hume genau an den subjektiven Gehalt der Wahrnehmung, und bringt deshalb auch den Satz Locke's, dass alle Vorstellungen aus der Wahrnehmung stammen, in die schärfere Formel, dass alle Ideen copirt sind von Eindrücken, welche so wenig wie die Ideen unmittelbar auf Gegenstände sich beziehen, sondern sich von diesen nur psychologisch durch ihre Lebhaftigkeit und Unwillkürlichkeit unterscheiden. Hält man nun mit Hume Umschau unter den Eindrücken, so ergiebt sich leicht, dass nirgends die nothwendige Verknüpfung zweier Objekte oder die Wirkungskraft durch einen besonderen Eindruck gegeben ist, sonst müssten wir ja aus der einfachen Anschauung die Zusammenhänge der Dinge erkennen, es wäre, um einen Erfahrungssatz zu bilden, keine wiederholte Beobachtung nöthig (Tr. III, 14). Dies hatte nun schon Berkeley in Bezug auf die äussere Wahrnehmung festgestellt, Hume geht aber weiter und leugnet auch, dass die innere Wahrnehmung uns je den Eindruck einer Kraft gebe. Es ist zwar eine Thatsache, so sagt er, dass wir uns jederzeit bewusst sind, wie die Bewegung unseres Körpers auf den Befehl des Willens erfolgt; aber enthält das Wollen irgend eine Bestimmung, durch welche das Gewollte als nothwendig gegeben erschiene? Die Antwort kann nur Nein sein; denn könnten wir durch das Selbstbewusstsein eine Kraft in dem Willen bemerken, so wäre das Band zwischen Leib und Seele bekannt, wir würden einsehen, wie unser Wollen die Glieder in Bewegung setzt, während es thatsächlich nichts Unbekannteres giebt. Ueberhaupt zeigt sich ja, dass die Bewegung eines Gliedes nicht die unmittelbare Folge des Wollens ist, sondern eine vermittelte; wäre uns nun der Zusammenhang beider bewusst, so müsste uns auch die ganze Vermittelung bewusst sein. Ebenso ist aber die Art und Weise, wie der Wille eine Vorstellung hervorbringt, dunkel; die Macht des Willens über die Seele ist ebenso wie diejenige über den Körper zu verschiedenen Zeiten verschieden, ohne dass man sich über diese Thatsache aus dem Selbstbewusstsein Rechenschaft ablegen könnte, wie es sein müsste, wenn die Kraft des Willens gegeben wäre.

Somit fallen auch die Gründe, durch welche Berkeley noch die Metaphysik zu halten suchte, und das durch Locke begonnene Werk der Zersetzung wird zur Vollendung gebracht.

Es ist bemerkenswerth, dass die kritischen Resultate der Locke'schen Schule theilweise mit den Ergebnissen der dogmatischen Metaphysik selbst zusammenfallen. Schon die Occasionalisten vertraten ja, wenn natürlich auch aus anderen Gründen, die Berkeley'sche Ansicht, dass ein Wirken der äusseren Dinge auf einander nicht existire, und dass nur der schöpferische Wille Gottes die Vorgänge um uns hervorrufe (freilich hielten sie an dem Glauben an die Realität der Materie fest). Der menschliche Wille bildet also auch für sie im Grunde genommen das Prototyp der Causalität überhaupt, da doch das göttliche Wollen nur nach Massgabe des menschlichen zu denken ist. Ebenfalls liegt dem Begriffe der immanenten Causalität, den die Monadenlehre entwickelte, ersichtlich das Beispiel der in der menschlichen Seele zu beobachtenden Triebe zu Grunde; und es ist überhaupt die Frage, ob von vornherein die Vorstellung des Wirkens der Dinge nicht einfach das nach aussen verlegte Bild des Willens bedeutet; so dass die metaphysischen Versuche, alles Wirken auf ein Wollen zu reduciren, nur die ursprüngliche Tendenz, welche unserer Auffassung der Aussenwelt zu Grunde liegt, wieder zur Geltung zu bringen scheinen gegenüber dem Begriffe des mechanischen Wirkens, den sie als unhaltbar verwerfen.

So günstig nun Hume auch den Occasionalismus mit Rücksicht auf dessen negative Lehren beurtheilt, indem er seine eigenen Aufstellungen als Erweiterung der bereits in

jenem System ausgesprochenen Anschauungen darstellt (vergl. Tr. III, 14, p. 212), so kritisirt er den Begriff einer absoluten durch ihren Willen wirkenden Substanz auf schärfste. Hier kommt der tiefe Unterschied des kritischen und dogmatischen Denkens doch zur Geltung. Die Occasionalisten sprachen zwar den Creaturen das Wirkungsvermögen ab, aber nur um alle Causalität der Welt auf die absolute Substanz zu vereinigen; Hume bestreitet die Giltigkeit des Begriffes und somit auch seine Anwendbarkeit auf eine überweltliche Substanz. Er räumt zwar ein, dass an materiellen und immateriellen Objekten mancherlei Qualitäten sein können, mit denen wir unbekannt sind, aber eine Kraft können wir gar nicht einmal denken, und so hat es keinen Sinn, sie einem X als Attribut beizulegen. Dasselbe Argument lässt sich natürlich auch auf alle diejenigen Richtungen der Metaphysik anwenden, die mehr oder weniger deutlich als das wahre metaphysische Wesen der Causalität ein Wollen fingiren.

Dass diese Vorstellungsweise in der That sehr viel Bestechendes haben muss, beweist am besten die Thatsache, dass auch nach Hume verschiedene Denker in der einen oder andern Form wieder auf eine Willensmetaphysik zurückgekommen sind*); während seitdem wohl Niemand mehr das mechanische Wirken durch Stoss als ein ursprüngliches Verhalten des Wirklichen (als metaphysisch real) auszugeben versucht hat. Auch wird zuzugeben sein, dass die Beweisführung Hume's in Bezug auf den Willen nicht erschöpfend alle die Seiten des Gegenstandes berücksichtigt, an welche sich die metaphysische Interpretation etwa halten kann. Er behauptet zwar, dass, wenn der Zustand der Seele gegeben ist, in welchem man sagt: ich will, an demselben Nichts aufzufinden ist, woraus zu ersehen wäre, dass das Gewollte nun auch wirklich werden muss; aber man wird doch immer geneigt sein, das Gefühl der A n s t r e n g u n g, welches mit dem H a n d e l n verbunden ist, im metaphysischen Sinne zu deuten

*) Der hervorragendste Versuch dieser Art ist von Maine de Biran gemacht worden; vgl. dessen: Essai sur les fondements de la psychologie.

(Leibniz!) und deshalb wäre eine besondere Prüfung desselben wünschenswerth gewesen. Ebenso ist die Thatsache, dass wir beim Handeln uns immer des Z w e c k e s bewusst sind, geeignet, in dem Sinne gedeutet zu werden, dass nun auch der Zweck durch das dem Handeln vorausgehende und in ihm sich realisirende Wollen metaphysisch gesetzt wird. Im Ganzen also ist eine noch genauere Analyse der Verhältnisse des Wollens nöthig, als die, welche Hume zu geben in der Lage war, um mit Sicherheit alle falschen Deutungen abweisen zu können, und dem Fehlen derselben in der bisherigen Psychologie ist es wohl hauptsächlich zuzuschreiben, dass so viele Metaphysiker auf diesem Erscheinungsgebiete die Anknüpfungspunkte gesucht haben, welche sie in der genauer analysirten äusseren Wirklichkeit nicht mehr zu finden vermochten.

III. Die psychologische Theorie der Erfahrung.

Da die philosophische Kritik die Menschen niemals verhindern wird, Causalschlüsse zu bilden, so kommt es darauf an, diese Thatsache zu erklären und jene Schlüsse auf die Quelle zurückzuführen, aus welcher sie thatsächlich entspringen; und schon oben constatirten wir mit Hume, dass, wenn sie aus dem l o g i s c h e n D e n k e n sich nicht begreifen lassen, in der P s y c h o l o g i e Aufschluss gesucht werden muss. Als logische Handlung gedacht, setzt das Schliessen aus Erfahrung die Annahme einer nothwendigen Verknüpfung voraus, welche nicht gerechtfertigt werden kann; jetzt wird es darauf ankommen, den umgekehrten Gang zu versuchen, und die Meinung, dass nothwendige Verknüpfungen der Dinge bestehen als Folge der Schlüsse*), die wir zu machen uns anderweit veranlasst finden, zu begreifen (Tr. III, 6, p. 123).

Vergegenwärtigen wir uns die thatsächlichen Anhalte-

*) Das Deutsche bietet leider keinen passenden Ausdruck, um die nicht logisch gebildeten Folgerungen: inferences, von den logischen: reasoning, zu unterscheiden.

punkte, welche uns nach Hume bei der causalen Beziehung der Erscheinungen auf einander leiten; es sind dies die räumliche Contiguität, die zeitliche Priorität und die wiederholte (constante) Verbindung. Aus der blossen Wiederholung einer vergangenen Wahrnehmung selbst zur Unendlichkeit wird nun niemals auf logischem Wege eine neue Idee hervorgehen können, wie die der nothwendigen Verknüpfung (Tr. III, 6), es giebt nun aber neben den logischen Verhältnissen der Vorstellungen (philosophical relations), die die Domäne der Vernunft oder des Verstandes ausmachen, natürliche den Verlauf der Vorstellungen beherrschende Gesetze (natural relations), nach denen eine Idee die andere herbeiführt, ohne dass dabei ein bestimmender logischer Grund in Betracht kommt. Diese Verknüpfung der Ideen erfolgt nach Massgabe ihrer Aehnlichkeit, Contiguität und ihres Zusammenhanges und zeigt sich durchgehends in dem nicht durch Absicht gelenkten Laufe unserer Gedanken (Imagination). Ursache und Wirkung sind nun immer Erscheinungen, welche sich zeitlich und räumlich berühren, folglich wird nach dem genannten Naturgesetze der Imagination die Vorstellung der einen diejenige der andern nach sich ziehen, und diese Verbindung wird um so inniger werden, in je mehr Fällen die Wahrnehmung sie wiederholt. So allein erklärt sich, dass die Sicherheit, mit welcher wir zwei Erscheinungen als verknüpft betrachten, mit der Zahl der Beobachtungen wächst, und dass wir überhaupt nie ohne wiederholte Wahrnehmung an ein Causalverhältniss glauben. Das causale Schliessen ist also ein Produkt der Gewohnheit, durch welche eine nach den Gesetzen der Imagination zu Stande gekommene Gedankenverbindung allmählich sich zu dem Glauben an eine untrennbare Zusammengehörigkeit der Objekte verfestigt.

Aus diesen Principien erklärt sich zunächst aber nur, dass wir, wenn die eine Erscheinung gegeben ist, an die andere unmittelbar denken; sie genügen nicht, um über den Glauben an die Realität der zweiten Erscheinung Aufschluss zu geben. Es fragt sich da zunächst, was die einer Vorstellung zugeschriebene Existenz bedeutet. Im Gegensatz zu Locke erklärt Hume die Existenz nicht für eine selbständige Idee, welche mit anderen Ideen durch Urtheil verbunden wird; es macht an dem Inhalte der Idee keinen Unterschied, ob wir Etwas einfach vorstellen oder als existirend (Tr. III, 7); folglich kann der Unterschied zwischen der Phantasievorstellung und derjenigen eines Wirklichen nur in der Art und Weise des Vorstellens zu suchen sein, und zwar wird eine Idee um so mehr als etwas Reales gelten, je mehr sie sich der Beschaffenheit der Eindrücke nähert. Das Specifische der für real gehaltenen Vorstellungen hält Hume für schwer definirbar; sie haben mehr Kraft und Bedeutung und werden in Folge dessen zu beherrschenden Principien unserer Handlungen (Tr. III, 7, p. 135), aber das Wesen der Sache lasse sich nur umschreiben, und müsse auf die eigene innere Erfahrung hingewiesen werden (Tr. III, 9, p. 158).

Dies ist die Natur des „Glaubens“ (belief), wie Hume das Für-Real-Halten bezeichnet; welches sind aber die Gründe desselben? Die Antwort ergiebt die allgemeine Erwägung, dass ein gegenwärtiger Eindruck dem Geist nicht nur Ideen, die mit ihm (psychologisch) verknüpft sind, zuführt, sondern diesen auch eine Spur seiner Stärke und Lebhaftigkeit mittheilt (Tr. III, 8). Durch Thatsachen, deren Aufzählung man uns erlassen wird, sucht Hume diesen Satz zu erhärten, und somit seine Erklärung der Causalschlüsse vollständig zu machen, und wendet sich sodann der Aufgabe zu, von diesen Grundlagen aus über die Entstehung der Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung Rechenschaft zu geben.

Da die Annahme einer causalen Verknüpfung zweier Erscheinungen immer erst auf Grund einer Mehrheit beobachteter Fälle entstehe, so sei die Mehrheit die Quelle jener Vorstellung; obwohl nämlich eine Anhäufung gleicher Instanzen keinen Einfluss auf die Objekte habe und keine neue Bestimmung an denselben hervorbringen könne, so erzeuge doch die Beobachtung derselben einen neuen Eindruck im Geiste, indem wir eine unmittelbare Nöthigung fühlen von einem Objekt zu seinem gewöhnlichen Begleiter überzugehen. Die Worte Nothwendigkeit und Verknüpfung

bezeichnen Nichts als dieses Gefühl; Nothwendigkeit existire im Geiste, nicht in den Dingen; „es sei nun aber eine allgemeine Beobachtung, dass der Geist eine grosse Neigung habe, sich über die äusseren Objekte zu verbreiten und mit denselben die inneren Eindrücke, die sie veranlassen, in Eins zu verbinden“; demgemäss würde auch hier das subjektive Gefühl des Zwanges als Kraft in die äusseren Dinge verlegt, obwohl wir uns keine Vorstellung von einer solchen Qualität machen können (Tr. III, 14).

Nach Allem lassen sich nach Hume zwei Definitionen der Causalität geben, je nachdem man sie als „philosophische“ (sachliche) oder als „natürliche“ Relation betrachtet; die erstere lautet: Ursache ist ein Objekt, welches einem andern vorauf geht und mit ihm in Berührung ist, so zwar, dass alle Objekte, welche dem ersten gleichen, in derselben Beziehung zu denen stehen, welche dem zweiten gleichen. Die andere sagt: Ursache ist ein einem andern vorangehendes und mit ihm räumlich verbundenes Objekt, welches so mit demselben zusammenhängt, dass die Idee des einen den Geist bestimmt, die des andern zu bilden (Tr. III, 14). Die erstere giebt nur diejenigen Momente an, welche thatsächlich und an den Dingen gegeben sind, wenn wir von Causalzusammenhang sprechen, unabhängig von den Operationen des Verstandes. Der Inhalt dieser Definition genügt aber nicht, um die Schlüsse begreiflich zu machen, die wir über Ursachen bilden, ein Beweis, dass hierbei mehr als der sachliche Inhalt der Causalrelation in Betracht kommt.

Hume hat den naheliegenden Einwand gegen seine Theorie, dass doch ein grosser Unterschied sei zwischen der Verknüpfung, die wir uns zwischen Ursache und Wirkung denken, und der nur subjektiven Association unserer Vorstellungen, nicht übersehen; er bemüht sich vielmehr, nachzuweisen, wie derselbe zu Stande kommt. Die Association bloss nach Aehnlichkeit oder Berührung hat, so äussert er, für sich allein thätig nichts Zwingendes für die Imagination; es können hier an eine Vorstellung verschiedene andere sich anknüpfen, zwischen denen der Geist schwankt, oder von denen er sich einer nach Laune zuwendet; daher gilt dieser Zusammenhang allgemein für subjektiv; die Beziehung zwischen Ursache und Wirkung hat, auf Grund der öfteren Wiederholung derselben Combination in der Wahrnehmung, die entgegengesetzten Vortheile: jeder Eindruck zieht eine ganz präcise Idee nach sich, das Denken geht ohne Wahl und gezwungen zu einer einzelnen Idee über (Tr. III, 9). Andererseits zeigt er, wie sehr doch das Schliessen aus Erfahrung in vielen Fällen sich den unwillkürlichen und von logischer Reflexion unabhängigen Gedankenverbindungen nähert. Jemand der auf seinem Wege an den Rand eines Stromes gelangt, bleibt unverzüglich stehen; kann man annehmen, so fragt Hume, dass er über die vergangene Erfahrung reflectirt und daraus auf seinen Fall schliesst? sicher nicht; aber Gewohnheit wirkt, bevor wir Zeit zum Nachdenken haben; die Idee des Sinkens ist so eng verbunden mit der des Wassers, und die des Erstickens mit derjenigen des Sinkens, dass die Seele den Uebergang macht ohne Hülfe des Gedächtnisses“ (Tr. III, 8). So sei alles gewöhnliche Raisonnement nichts Anderes als eine Art von Wahrnehmung, nämlich Wahrnehmung der Stärke, mit welcher diese oder jene Vostellung sich in's Bewusstsein drängt; und es sei ein stetiger Uebergang von den ganz schwachen und schwankenden Associationen, welche uns als Phantasiespiel gelten, zu den Urtheilen, welche als objektive Wahrheit betrachtet werden.

Von diesem Gesichtspunkte aus sucht Hume die Abstufungen der empirischen Erkenntniss von der unsichersten Form bis zur sichersten, der wissenschaftlichen Gewissheit, zu verfolgen. Den niedrigsten Grad bildet die Wahrscheinlichkeit (probability of chances); sie entsteht, wenn unser Vorstellen an eine bestimmte Anzahl von möglichen Erfolgen einer Bedingung gebunden ist, ohne dass indes die früheren Erfahrungen einen derselben besonders bevorzugt erscheinen liessen. Häufen sich die Erfahrungen zu Gunsten eines Ergebnisses, so wird unser Urtheil immer sicherer, dergestalt, dass zwischen den naheliegenden Stufen die Differenz nur eine geringe ist, aber beträchtlich zwischen den entfernteren, und

bis zur vollen Sicherheit (proof) kann sich die Gewissheit steigern, wenn alle vergangenen Erfahrungen in unbestimmt vielen Fällen dieselben Erscheinungen verbunden zeigen. Wenn also auch die empirische Erkenntniss niemals zum mathematischen Beweis gelangen kann, so kann sie doch die blosse Wahrscheinlichkeit übersteigen (Tr. III, 11).

Immerhin giebt Hume zu, dass auf diese Weise über die wissenschaftliche Erkenntnissweise noch nicht genügend Rechenschaft gegeben werden kann: es könnte ja eine schwächere Vorstellung keine so sichere Folgerung erlauben, als eine stärkere (da der Glaube an die Wirklichkeit der Wirkung von der Stärke der Ursach-Idee mit abhängt), mithin müsste ein Beweis, welcher sich nur auf eine erinnerte Thatsache gründet, mit der Erinnerung selbst an Stärke verlieren, und ein gleicher Verlust müsste bei einem mehrgliedrigen Schlussverfahren eintreten, da jede folgende Idee weniger lebhaft sein wird (Tr. III, 13). Die Auflösung dieser Schwierigkeit liegt in dem Begriffe allgemeiner Regeln (general rules): Das erkennende Subjekt bildet sich auf Grund der zunächst unwillkürlich entstandenen Gedankenverbindungen gewisse allgemeine Maximen, welche weiterhin dazu dienen, einige Gedankenverbindungen als objektiv giltige von anderen als nur subjektiven zu unterscheiden und so einen Unterschied zwischen Urtheil (judgment) und Phantasie (imagination) zu machen. Aus der Beobachtung constanter Verbindungen zwischen den Erscheinungen entspringt nämlich ausser der Verkettung der jedesmaligen Vorstellungen weiterhin eine allgemeine Tendenz, die Vergangenheit auf die Zukunft zu übertragen; diese Tendenz in eine Formel gebracht dient sodann als Regulativ für alle einzelnen Urtheile aus der Erfahrung (Tr. III, 13, p. 181, 199)*). Sie mache z. B. bis zu einem gewissen Grade die Wiederholung der Wahrnehmungen überflüssig und erlaube Schlüsse auf ein einziges „richtig vorbereitetes und geprüftes Experiment" zu gründen, so dass jetzt die Gesetze der Gedankenverbindung nicht mehr direkt, sondern nur noch mittelbar zur Geltung kommen; es seien thatsächlich „nur wenige Fälle, dass die Gewohnheit unmittelbar ohne Reflexion wirkt", aber sie bleibe doch immer das letzte Princip, auf dem der Fortgang unseres Denkens beruht. Wenn ferner das natürliche Denken alle Umstände, die in unserer Erfahrung regelmässig einem gewissen Effekte vorausgingen, zur Ursache desselben rechne, so sehe sich die Wissenschaft häufig durch die Anwendung jener Maxime veranlasst, einige Umstände als unwesentliche auszuscheiden, wenn auch nur einmal die Wirkung ohne sie hervorgebracht wurde. Somit ergiebt sich die Möglichkeit eines logisch geordneten induktiven Verfahrens auch auf dem Hume'schen Standpunkte, dessen Regeln der Philosoph in einem besonderen Abschnitte (Tr. III, 15) entwickelt.

*) These rules are formed on the nature of our understanding and on our experience of its operations in the judgments we form concerning objects.

Wie Baco ist er ein erklärter Feind der scholastischen Logik, die ohne Mühe Regeln für das Urtheilen aufstelle, ohne ihre Anwendung zu lehren; wie jener will er selbst nicht eine formale, sondern eine fruchtbare Logik (Methodik) der Forschung schaffen auf Grund der Principien, welche von der Natur des causalen Erkennens an die Hand gegeben werden [supplied by the natural principles of our understanding]. (Erkenntnisstheoretische Logik.) Die real-logischen Axiome sind nun folgende:

1) dass Ursache und Wirkung räumlich benachbart sind,
2) dass die Ursache der Wirkung vorangehen muss,
3) dass sie sich constant in der Wahrnehmung verbunden zeigen müssen.
4) dass dieselbe Ursache immer dieselbe Wirkung hat und umgekehrt.

Aus den genannten Hauptsätzen werden endlich noch einige Corollarien abgeleitet:

Ergeben verschiedene Erscheinungen dieselbe Wirkung, so muss ein in allen enthaltenes Element die Ursache sein. Ist eine quantitative Variation der Ursache mit einer solchen der Wirkung verbunden, so findet eine Abhängigkeit der

einzelnen quantitativen Elemente statt, aus denen sich die Gesammtwirkung summirt; scheint endlich irgendwo die Wirkung nicht unmittelbar auf die Ursache zu folgen, so ist die letztere nicht vollständig gewesen. — Betrachten wir einige Consequenzen dieser Principien, so ergiebt sich aus den ersten drei die wichtige, übrigens auch durch die ganze Ableitung des Causalbegriffes selbstverständliche Folge, dass wir nach dem Begriffe der Causalität von einer Erscheinung immer nur auf eine andere Erscheinung, niemals auf eine transscendente Realität schliessen können; die Basis für die Causalrelation bilden ja immer anschauliche räumliche und zeitliche Beziehungen, und auch das Denken wird, indem es von den natürlichen Associationen zur Bildung eines abstrakten Causalbegriffes sich erhebt, sich nicht von diesen ursprünglichen und wesentlichen Relationen loslösen können; in diesem Falle bleiben aber nothwendig alle Schlüsse von Ursachen auf Wirkungen und umgekehrt auf Erscheinungen beschränkt (Immanenz der Erkenntniss); der vermeintliche Schluss von der Wahrnehmung oder den Eindrücken auf ein sie verursachendes Objekt ist deshalb gänzlich illusorisch, weil das letztere seinem Begriffe nach nicht in der Wahrnehmung gegeben sein kann (Tr. IV, 2, p. 274); ebenso erscheint der Begriff einer transscendenten Weltursache gänzlich unstatthaft (Inqu. X).

Wir bemerken, dass diese Folgerung übrigens unabhängig ist von der speciellen Theorie Hume's über den Ursprung des Gedankens des Nexus zwischen Ursache und Wirkung und nur abhängt davon, dass er nach dem Vorgange Locke's in dem Gegebenen den Ursprung aller Vorstellungen glaubte suchen zu müssen; so fand es sich, dass nie von einem Causalzusammenhange in der Erfahrung die Rede ist, ohne dass gewisse anschauliche Beziehungen gegeben sind, dass wir sogar von dem, was die Causalität noch mehr sein soll, uns keine Vorstellung machen können, und dass wir somit auch in der Anwendung die Causalität immer nur durch jene äusseren Relationen klar vorstellen können, niemals aber durch den blossen Begriff des nothwendigen Zusammenhanges. Durch den weiteren Nachweis, wie dieser Begriff zu Stande kommt, dass in der That sachlich immer nur jene Relationen zwischen Ursache und Wirkung bestehen, und der Nexus beider subjektiven Ursprungs ist, werden die Gründe für Ablehnung des metaphysischen Gebrauches des Causalbegriffes nur noch verstärkt.

Der Kriticismus Hume's gewinnt damit eine Schärfe, von der bei Locke und Berkeley noch nichts zu bemerken ist; beide bedienen sich ganz ruhig des Causalbegriffes um vom Physischen (den Erscheinungen) auf ein Metaphysisches zu schliessen, der Eine, weil er überhaupt nicht bis zu den letzten Elementen des Causalbegriffes vordrang, der Andere, weil er die nothwendige Verknüpfung als gegeben ansah und alle weiteren etwaigen Beziehungen übersah. Ist auch die Ansicht Hume's, dass das objektive Wesen der Causalrelation sich mit den genannten zwei äusseren Beziehungen erschöpfe, nicht in Geltung geblieben, so ist es doch sein Verdienst, dass seitdem besonnenere Forscher immer im Auge behalten haben, dass bei der Causalität zunächst gewisse äussere, phänomenale Beziehungen in Betracht kommen, und dass der Gedanke eines inneren Zusammenhanges etwas Hinzutretendes ist; dass man also mit dem letzteren nicht allein operiren darf, ohne erst zu untersuchen, wie weit er sich von jenen Beziehungen lostrennen und selbständig definiren lässt. Insbesondere darf wohl der bekannte Satz, den Kant an den Anfang seiner Untersuchungen stellt: Begriffe ohne Anschauungen sind leer, direkt auf die Ergebnisse Hume's zurückbezogen werden.

Aber auch für die Behandlung der Erfahrung selbst ist der Umstand, dass die Causalität nur durch äussere Relationen der Erscheinungen definirt ist, von Bedeutung; es kann ihm gemäss durch kein Denken apriori etwas darüber ausgemacht werden, welche Ursache mit welcher Wirkung möglicherweise verbunden sein kann; oder, wie Hume sich ausdrückt: „jedes Ding kann jedes andere hervorbringen". Damit ergiebt sich die gänzliche Ausschliessung jeder deduktiven Ableitung einer Wirkung und die Einschränkung der Wissenschaft auf Induk-

tion, oder ein absoluter Positivismus. Scheint dieser Standpunkt einerseits die Aussicht auf eine theoretische Ausbildung der empirischen Wissenschaften zu beeinträchtigen, so hat er doch dafür den Vorzug, dass er die Schwierigkeiten, welche der wissenschaftliche Rationalismus in der Verbindung gewisser Erscheinungen, hauptsächlich der physischen und psychischen unter einander, findet, zum Verschwinden bringt; unbesorgt um die Begreiflichkeit der betreffenden Zusammenhänge wird er Bewegung als Ursache des Denkens und Wollens und umgekehrt anerkennen, sobald nur jene Kriterien der Causalität an ihnen sich bewähren, was allein Sache der Erfahrung ist. Ja soweit geht die Toleranz des Empirikers, dass er selbst Schöpfung und Vernichtung zulässt, falls die Erfahrung sie zeigen würde*). In gleichem Sinne ist es, wenn Hume alle Unterschiede der Ursachen, die von den Metaphysikern gemacht wurden, kurzweg über Bord wirft und nach dem Vorgange von Hobbes alle diejenigen Umstände unterschiedslos als Ursachen rechnet, welche die constanten Antecedentien eines Phänomens bilden. Keiner von diesen Umständen steht ja in einer näheren Beziehung zur Wirkung als der andere, alle sind nur äusserlich mit ihr verbunden.

Nachdem festgestellt, dass alle unsere Kenntniss causaler Verknüpfung nur durch Erfahrung gewonnen werden kann, so ist jetzt die Frage von Interesse, woraufhin und mit welchem Grade der Gewissheit die „allgemeine Regel“ von der Gleichförmigkeit der Natur als wissenschaftlicher Satz ausgesprochen werden kann. Wir sind belehrt worden, dass dasselbe keinesfalls durch logische Operationen aus den Thatsachen der Beobachtung abgeleitet sein kann; vielmehr soll es nur der durch nachträgliche Reflexion gewonnene abstrakte Ausdruck für eine durch eine Vielheit von Beobachtungen geschaffene Gewöhnung der Phantasie sein. Daraus geht hervor, dass ihm jedenfalls keine apodiktische Gewissheit zukommt, da es an sich denkbar ist, dass die zukünftigen Wahrnehmungen nicht dieselbe Regelmässigkeit zeigen als die vergangenen: ein Geschehen, welches nicht den aus der Erfahrung gewonnenen „Naturgesetzen“ entspricht, ein Wunder (Inqu. 10, 1) erscheint also nicht als absolut unmöglich; aber Hume bemüht sich zu zeigen, dass, wenn wir an ein Wunder glauben sollen, ein stärkerer Beweis dafür gebracht werden müsste, als der, den die ganze vergangene Erfahrung für das Naturgesetz lieferte, und dass dies unmöglich ist.

*) Tr. III. 15: creation, annihilation, motion, reason, volition, all these may arise from one another or from any other thing we can imagine.

Auch die Argumente, welche zu Ungunsten des Causalaxioms aus der angeblichen Thatsache der Freiheit des Willens gezogen werden, widerlegt Hume in ähnlicher Weise. Wenn Nothwendigkeit „keine Bestimmung in dem wirkenden, sondern in dem denkenden oder verständigen Wesen ist, welches das Geschehen betrachtet“ (Inqu. 8, 1), so kann natürlich die Frage nicht dahin gestellt werden, ob die Handlungen frei oder nothwendig sind, vielmehr kommt nur dies in Betracht, ob dieselben uns in gleicher Weise Anlass zur Entwickelung und Anwendung der Causalvorstellung geben, wie die Vorgänge ausser uns. Diese Frage aber ist zu bejahen; wir bilden uns thatsächlich ebenso eine Erwartung von dem, was ein gegebenes Individuum unter gegebenen Umständen thun wird, wie wir in der Natur von Ursachen bestimmte Wirkungen erwarten; der Staatsmann und der Praktiker überhaupt rechnen mit den Menschen nach Regeln ihres Verhaltens, die der Erfahrung entnommen sind, und wir selbst bilden uns nur deshalb ein, dass wir unter gegebenen Umständen auch anders hätten handeln können, weil wir bei der Betrachtung unseres Handelns nicht dieselbe Nöthigung der Verbindung empfinden, welche für einen äusseren Betrachter desselben sich aus den beobachteten Gleichmässigkeiten ergiebt. So sucht Hume alle Hindernisse hinwegzuräumen, welche dem Glauben an eine durchgehende feste Ordnung der Erscheinungen entgegenstehen, aber er ist nicht in der Lage zu zeigen, dass derselbe sich in alle Zukunft auch untrüglich werde erweisen müssen; vielmehr kann derselbe immer nur als eine durch die Erfahrung hervorgebrachte subjektive Meinung gelten, welche zwar dadurch, dass

Beobachtungen sie fortdauernd bestätigen, immer mehr an subjektiver Kraft gewinnt, aber nachher so wenig als vorher auf nothwendige objektive Giltigkeit Anspruch machen kann. Was ferner die Quelle des Satzes betrifft, so bezeichnet Hume die „Erfahrung"; wir wissen, dass dies nicht in dem Sinne verstanden werden kann, als ob derselbe durch induktive Schlüsse aus der Erfahrung gewonnen würde; er wird ja nicht logisch sondern psychologisch zu begründen sein. Der vorher geschilderte psychologische Process setzt nun aber zwei Faktoren voraus: einerseits eine Anzahl in der Wahrnehmung gegebener Gleichförmigkeiten, andrerseits eine Veranlagung des beobachtenden Subjekts als Bedingung für die Bildung von Associationen; wäre uns einerseits ohne die Gleichförmigkeiten, welche die Wahrnehmung bietet, die Beziehung von Ursache und Wirkung gänzlich unbekannt (Inqu. 8, 1), so kommt doch andererseits die Schlusskraft der Causalvorstellung aus der verknüpfenden Imagination. Im Grunde meint Hume mit seinem Ursprunge aus der Erfahrung auch weiter Nichts, als dass die Verknüpfung der Ursachen mit den Wirkungen und daraufhin auch das allgemeine Axiom der Causalität in Folge eines durch die Wahrnehmung veranlassten psychologischen Processes zu Stande kommen, er konnte nicht leugnen wollen, dass dieser Process subjektiv durch die eigenthümliche Wirkungsweise der Imagination bedingt ist.

Hume ist also keinesfalls Apriorist, er kennt keine constitutiven Erkenntnissprincipien, die unabhängig von der Erfahrung wären, aber er ist Nativist und lässt das Subjekt mit einer bestimmten Organisation an die Wahrnehmung herantreten, die ebensosehr als der Inhalt der Wahrnehmung selbst das Resultat des gesammten Erkenntnissprocesses bestimmt. Der Empirismus wird, wie wir gesehen haben, von ihm gerade so gut wie der Apriorismus abgewiesen; ebenso erscheint von seinen allgemeinen Gesichtspunkten aus der Sensualismus nicht geeignet, um die Erfahrungserkenntniss auch nach Seite der ihr eigenthümlichen Form psychologisch zu begründen. Indes führt auch die psychologische Deduktion auf nativistischer Grundlage zu keinem befriedigenden Abschluss; die Einsicht, dass die Begriffe und Axiome, welche wir für gewöhnlich als objektiv giltig ansehen, Produkte derselben Art sind, wie die nach den Gesetzen des subjektiven Vorstellungslebens gebildeten Vorstellungsverbindungen, führt nothwendig zum Skepticismus, der jene Begriffe als illusorisch verwerfen muss.

Wir werden diese Consequenz, die Hume theilweise selbst gezogen hat, im folgenden Abschnitt entwickeln, und dabei vorzüglich auf die ersten Prämissen Gewicht legen, aus denen sie entspringt.

IV. Kritik.

Das Eigenthümliche der Hume'schen Erkenntnisslehre im Ganzen genommen liegt in dem Bestreben, ohne den Begriff der logischen Funktion auszukommen und das Urtheil als speciellen Fall derselben allgemeinen Gesetze darzustellen, die auch die freie, nicht logische Vorstellungsbewegung beherrschen; er betritt damit in der That einen völlig neuen Weg; denn seit Cartesius das Urtheil als einen Akt des Willens definirte, hielten alle Philosophen an der allgemeinen Anschauung fest, dass im Denken eine aktive Bethätigung des erkennenden Subjekts vorliege, während dasselbe für den Ablauf der Phantasievorstellungen nur den passiven Zuschauer bilde. Zur Rechtfertigung seines Principes stützt sich Hume auf den Nachweis, dass die Erkenntniss thatsächlich in vielen Fällen ohne eine logische Bethätigung des Subjektes und insofern spontan zu Stande kommt; ja er geht weiter und zeigt in einem „Skepticismus aus der Vernunft" überschriebenen Abschnitte seiner Schrift, dass überhaupt auf dem Wege der logischen Begründung eine Gewissheit nie zu erlangen sein würde, und dass die Vernunft, welche ein System durcheinander begründeter Wahrheiten erstreben wollte (wie z. B. in der Mathematik), nothwendig im Skepticismus enden muss (Tr. IV, 1). Die Quelle aller Gewissheit liegt also ausserhalb der Reflexion (des absichtlichen logischen

Denkens), Ueberzeugungen entstehen in uns ohne unser Zuthun auf Grund der natürlichen Gesetze des Vorstellens: „Natur hat in einer absoluten und uncontrolirbaren Nothwendigkeit uns darauf angelegt, Aussagen zu machen, wie zu athmen und zu fühlen“ (Tr. IV, 1). In diesem Sinne sagt Hume selbst am Schlusse seiner Erörterungen: Ich kann keinen Grund angeben, weshalb ich ihnen zustimmen sollte und fühle nur eine starke Neigung, die Dinge gerade in dieser Art anzusehen (Tr. conclus.).

Die Wissenschaft hat seither, wie bekannt, die Hume'sche Anschauung insoweit acceptirt, als sie annimmt, dass jedem logisch formulirten Urtheil ein psychologischer Process zwischen den Vorstellungen vorangeht, durch welchen das Material für das Urtheil zusammenkommt, aber sie hat sich nicht entschliessen können, mit demselben das Urtheil als vollständig gegeben anzusehen und nimmt immer noch eine Handlung des Denkens als Dasjenige an, wodurch erst die Inhalte der Vorstellungen in eine Beziehung gesetzt, diese Beziehung als eine sachliche aufgefasst und die logische Evidenz geschaffen wird. Ohne uns in eine allgemeine Untersuchung einzulassen, wie weit es etwa möglich ist, das (richtige) Urtheil mit seinem Anspruche auf innere Evidenz als Ergebniss der Naturgesetze der Seele aufzufassen, prüfen wir nur, wie diese Theorie sich an der empirischen Erkenntniss bewährt.

Es ist nicht zu verkennen, dass hier Vieles für dieselbe spricht. Wir vermissen in zahlreichen Fällen die Vermittelung durch Schlüsse, welche nöthig wäre, um gewisse Aussagen als nach logischen Principien gebildet erscheinen zu lassen; Niemand schliesst beim Anblicke einer Flamme in der strengen Form: Immer wenn ich meinen Finger an die Flamme brachte, wurde ich verbrannt; die Zukunft wird der Vergangenheit gleichen, folglich werde ich mich auch in Zukunft verbrennen. Wir folgern unmittelbar auf das Verbrennen; und die Erklärung des Vorganges als eines unbewussten Schlusses bedeutet doch wohl nur, dass er sich in Form eines Schlusses bringen lässt, nicht aber, dass er

diese thatsächlich hat. Ist es nun möglich, nach denjenigen psychologischen Gesetzen, die hier in Betracht kommen, auch die höhere Form der wissenschaftlichen Gedankenbewegung zu erklären?

Die von Hume herangezogenen psychologischen Gesetze ziehen wir nicht in Zweifel; die Thatsache der Association und der Einfluss der Wiederholung sind allgemein anerkannt. Eher liessen sich Bedenken dagegen geltend machen, dass ein gegenwärtiger Sinneseindruck den auf Grund früherer Vorkommnisse mit ihm associirten Vorstellungen etwas von seiner Eigenthümlichkeit mittheilt, auf Grund deren wir ihn für real halten; sowie ferner dagegen, dass die Anerkennung des Wahrnehmungsinhaltes als eines Wirklichen (die Hume belief nennt) mit dem eigenartigen psychologischen Charakter des Wahrnehmungsbildes gegeben ist. In der That heftet sich dieser „Glaube“ unmittelbar an jeden Sinneseindruck und scheint also lediglich von der Unwillkürlichkeit, Stärke u. s. w. abzuhängen, welche denselben im Gegensatz zu den reproducirten Wahrnehmungen eigen sind, wie denn die Traumphantasie, deren Gebilde diesen Charakter theilen, auch mit belief verbunden ist. Im letzteren Falle dauert der Glaube jedoch nur so lange als der Traumzustand, eine Thatsache, von der Hume keine Rechenschaft würde geben können; die psychologische Beschaffenheit des Traumbildes kann ja durch das Aufwachen nicht beeinflusst werden, da es vielleicht längst schon verschwunden ist, und doch glauben wir jetzt nicht mehr, dass wir eine Wahrnehmung gehabt haben. Die psychologische Beschaffenheit der Wahrnehmung (ihre Stärke u. s. w.), die sich abgeschwächt auch den mit dem Wahrnehmungsbilde associirten Vorstellungen mittheilen soll, mag also ausreichend sein, um zu erklären, wie der Hund beim Anblicke des Stockes in Furcht gesetzt wird, wie ein Mensch am Rande einer Schlucht entsetzt zurückweicht, da ja die gleiche Wirkung auch durch die entsprechenden bloss reproducirten Vorstellungen hervorgebracht wird; aber die Aussage, dass der Inhalt der Wahrnehmung ist, oder dass die Folge eintreten muss, nachdem die Ursache gegeben ist,

kann wohl kaum als ein äquivalenter Ausdruck für die „besondere Stärke und Lebhaftigkeit" des Wahrnehmungsbildes oder der mit einer wahrgenommenen Ursache sich verbindenden Vorstellung ihrer Wirkung gelten. Wie das Beispiel des Traumes zeigt, kann eine solche Aussage immer erst auf Grund der gelungenen Einbeziehung des einzelnen Wahrnehmungsinhaltes in das Ganze der Wirklichkeit Giltigkeit gewinnen; den Traumbildern sprechen wir trotz ihrer Lebhaftigkeit die Realität (ausser der Seele) ab, weil sie sich nicht in das System der übrigen Wahrnehmungen einreihen lassen. Diese Einreihung erfordert aber eine Uebersicht des Bewusstseins über eine Vielheit von Vorstellungen und einen Begriff des Zusammenhanges ihrer Gegenstände zu einem Ganzen. Weit entfernt also, dass die Wirkung einer gegebenen Ursache deshalb als wirklich erwartet wird, weil das an sich für wirklich gehaltene Wahrnehmungsbild der Ursache diesen Charakter auf die Vorstellung der Wirkung überträgt, und dass die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung des Wirklichen (unabhängig vom Subjekte) sich so ergiebt, so gründet sich vielmehr der Anspruch einer Erscheinung, als real zu gelten, immer nur darauf, dass wir uns veranlasst finden, sie mit anderen verknüpft zu erachten und so in das Ganze der Wirklichkeit einzureihen.

Wir geben also vollkommen zu, dass Hume die psychologischen Processe, welche den Schlüssen aus Erfahrung vorangehen, zu erklären in der Lage ist und richtig erklärt, aber zum Schlusse selbst ist noch ein Faktor erforderlich, den er trotz der spitzfindigsten Bestimmungen über den belief aus psychologischen Vorstellungsverhältnissen nicht darzustellen vermag.

Bekanntlich kommt die experimentirende Wissenschaft in der Mehrzahl der Fälle schon aus wenigen Beobachtungen, die noch durchaus nicht zur Bildung einer festen Association ausreichen würden, zur Constatirung causaler Zusammenhänge. Hume giebt zu, dass die wissenschaftliche Induktion nur indirekt von der Gewöhnung abhängig ist und zunächst durch die Anwendung gewisser allgemeiner Regeln zu Stande kommt;

indem er aber weiter nachzuweisen sucht, dass diese Regeln ihrerseits nur die durch unbestimmt viele frühere Wahrnehmungen geschaffenen allgemeinen Gewohnheiten des Vorstellens bezeichnen, gedenkt er auch die scheinbar überall nach logischen Principien verfahrende wissenschaftliche Erfahrung der allgemeinen Theorie unterordnen zu können. Hier ist natürlich die Cardinalfrage, ob der Ursprung des Causalaxioms in der in Rede stehenden Art zu erklären ist. Nun ist zwar die Bildung einer associativen Verbindung je zweier Vorstellungen begreiflich, und wir können uns denken, dass in der Seele so viele konkrete Associationen entstehen, als die Wahrnehmung einzelne Gleichmässigkeiten zeigt. Wie aber diese einzelnen Verhältnisse zu einem Gesammtresultat sich vereinigen sollen, erscheint psychologisch unerklärbar; die Wirkung der Gewöhnung kann sich doch immer nur an konkreten psychologischen Objekten geltend machen; es ist undenkbar, was eine g e n e r e l l e Tendenz psychologisch bedeuten soll. Das Generelle ist eben nur verständlich als das Resultat einer l o g i s c h e n A b s t r a k t i o n, welche das Gleichartige in vielen einzelnen Fällen umfasst und einheitlich überblickt, nie als das Resultat eines noch so verwickelten physischen oder psychologischen Processes. Machen wir dies noch deutlicher! Gesetzt, wir haben 100 mal B auf A folgen sehen, so werden wir beim 101. Eintritte von A auch B erwarten; dasselbe mag der Fall sein in Bezug auf die Gruppen C, D, sowie F, G u. s. w. Welcher Grund liegt nun aber psychologisch vor, dass wir jedesmal, wenn eine Erscheinung X gegeben ist, auch immer dieselbe Folge Y von vornherein erwarten, d. h. ü b e r h a u p t unter gleichen Umständen immer dieselbe Folge? Hier scheint uns keine Antwort möglich, und daher eine Rechenschaft über das Causalaxiom aus psychologischen Gründen sowenig erreichbar, als sie es nach Hume aus logischen ist.

Den schwerwiegendsten Einwand gegen seine Theorie hat übrigens Hume selbst angeregt. Es ist Thatsache, dass wir einige auf Grund der Wahrnehmung gebildete Vorstellungsverknüpfungen als objektive Zusammenhänge der

Gegenstände deuten, während wir anderen, auf gleiche Weise entstandenen, nur eine subjektive Geltung beilegen. Den Unterschied beider gewinnen wir nach Hume durch Anwendung der allgemeinen Principien, nach denen die constanten und umfassenden Gleichförmigkeiten getrennt werden von den einzelnen isolirt dastehenden Gedankenfolgen der Phantasie. Nun sind aber die allgemeinen Regeln ihrerseits ja auch Ergebnisse derselben subjektiven Bedingungen; dieselben bezeichnen ja nur die allgemeinen und mehr fixirten Eigenthümlichkeiten derselben Imagination, welche sich auch in den trivialen Einfällen der Phantasie bethätigt [the general and more established properties of the imagination — the trivial suggestions of the fancy. Tr. conclus. p. 339]. Demnach treten die Aeusserungen der Imagination untereinander in Widerspruch. Keine Regel, so führt Hume aus, kann thatsächlich allgemeiner sein als die, dass wo ein Objekt einer Ursache in einem bemerkenswerthen Umstande gleicht, die Imagination uns zu einer lebhaften Vorstellung des Effektes der letzteren führt, wenn wir aber diesen Akt des Geistes mit den allgemeineren und mehr bewährten Operationen des Verstandes vergleichen, so kann es kommen, dass wir ihn als unregelmässig und den sichersten Principien unserer Raisonnements widersprechend befinden und deshalb verwerfen (Tr. III, 13). Lässt man sich also einfach von den natürlichen Tendenzen der Imagination leiten, so ist man dem Irrthum preisgegeben, und andrerseits kann man denselben doch nur verbessern durch Axiome, welche jenen nämlichen Tendenzen ihren Ursprung verdanken.

Diesem einen Widerspruche gesellt sich ein zweiter zu. Die Annahme, dass in der Wahrnehmung beharrliche äussere Objekte gegeben sind, erweist sich ebenfalls als eine aus den Principien der Imagination nothwendig hervorgehende Vorstellungsweise; Erwägungen auf Grundlage des Causalbegriffes führen aber zu dem Schlusse, dass Alles was in der Wahrnehmung vorliegt, nur subjektive Vorstellung ist (Tr. IV, 4), ein Schluss der jener Vorstellungsweise widerspricht.

Hume verzichtet gänzlich auf eine Lösung dieser Schwierigkeiten und lässt sie als unabänderliche Resultate philosophischer Reflexion bestehen, über die nur die glückliche Sorglosigkeit des naiven, nicht reflektirenden Denkens hinweg helfen kann.

Einen weiteren Gesichtspunkt suchen wir im Folgenden zu entwickeln. Nach Beseitigung der Annahme, dass die Causalität etwas den Dingen Immanentes sei, sah sich unser Philosoph naturgemäss darauf angewiesen, die causalen Relationen, in welche wir thatsächlich die Objekte bringen, aus der Natur des vorstellenden Subjektes abzuleiten. Das Objektive der Causalität erschöpft sich in dem Faktum gewisser Gleichförmigkeiten, die in der Aufeinanderfolge der Sinneseindrücke gegeben sind, über deren Bestehen keinerlei weitere Rechenschaft abgelegt werden kann. Erst die associirende Imagination schafft den Glauben an feste Verknüpfungen der Vorgänge unter einander, und die gewöhnliche Auffassung der Wirklichkeit hält durchgehends an diesem Glauben fest. Man denke sich aber die Wirksamkeit der Association aufgehoben, und die Wirklichkeit, die uns jetzt in sich selbst geordnet und zusammenhängend erscheint, würde sich auflösen in ein Aggregat von Eindrücken, die nur noch in räumlichen und zeitlichen Beziehungen stehen, und ausserdem jeden Augenblick andere sind, denn Niemand wird jetzt Veranlassung haben, mehr Objekte für real zu halten, als die jedesmal gegebenen. Nun wird sich zwar das naive Denken niemals der Faktoren bewusst, aus denen seine Auffassung der Wirklichkeit hervorgeht; aber der Philosoph, welcher die Wirkungen der Imagination von den Datis der Wahrnehmung unterscheidet, muss sich nothwendig von jener Auffassung emancipiren, welche ihm als eine Illusion erscheint; als wahre Wirklichkeit kann er nur das gelten lassen, was nach Abzug der subjektiven Zuthaten übrig bleibt, die Wirklichkeit des naiven Menschen ist ihm ein Trugbild. Doch kann sich auch der Denker nur in der Reflexion, nicht in der Praxis des Lebens von diesem Trug freimachen; mit andern Worten, er folgt bald der philoso-

phischen, bald der natürlichen Ueberzeugung, und da es kein anderes Wahrheits-Kriterium giebt als die Kraft der Ueberzeugung, so ist hier das Fazit nur die Constatirung eines inneren Widerspruchs in dem menschlichen Erkenntnissvermögen.

Möchte sich nun auch Hume's Erkenntnisslehre allen diesen Schwierigkeiten gegenüber halten, so ist doch eine Erwägung vernichtend für dieselbe. Indem sie nämlich bemüht ist, den Gedanken eines causalen Zusammenhanges der Dinge als den Ausdruck für einen in der Seele des Wahrnehmenden vor sich gehenden Process darzustellen, benutzt sie selbst den Causalbegriff im objektiven Sinne, d. h. sie schreibt gewissen Objekten eine wirkliche Verknüpfung, die nicht erst innerhalb der Seele eines Beobachters sich herstellt, zu. Diese Objekte sind die Vorstellungen. Der ganze Mechanismus der Association und die damit verbundenen psychologischen Vorgänge beruhen auf einer Verknüpfung der Vorstellungen mit einander und einer Beeinflussung derselben durcheinander, und diese Beziehungen derselben müssen als thatsächliche anerkannt werden, um den Schein eines Zusammenhanges der äusseren Objekte zu erklären; in der Seele muss zwischen den Vorstellungen causaler Zusammenhang wirklich bestehen, wenn es denkbar sein soll, dass Objekte als zusammenhängend aufgefasst werden. Hume scheut sich auch gar nicht, die Begriffe Ursache und Wirkung auf die psychologischen Gebilde anzuwenden; so bezeichnet er den Sinneseindruck als Ursache und die lebhafte Idee als Wirkung desselben; die Association ist die Wirkung der Gewohnheit; ein besonderes Kapitel handelt von den Ursachen des belief, und in allen diesen Fällen muss die Causalität als eine wirkliche betrachtet werden, da sonst die ganze Theorie den Boden verlieren würde. Was thut es zur Sache zu erklären, dass das vereinigende Princip der Vorstellungen in unserem Innern ebenso unbegreiflich ist, wie das in den äusseren Objekten (Tr. III, 14, p. 224), die Hauptsache ist, dass hier ein solches Princip anerkannt werden muss.

Mit einem Worte gesagt: Hume ist kritisch gegenüber der Auffassung der äusseren Wirklichkeit und den in derselben hervortretenden metaphysischen Begriffen, er ist dogmatisch als Psychologe; und jeder, der das Erkennen aus psychologischen Begriffen begreifen will, wird nothwendig im Dogmatismus stecken bleiben, da er von psychologischen Verhältnissen so wenig als von solchen äusserer Objekte sprechen kann, ohne dabei eine gewisse Auffassung des Gegebenen (der inneren Erscheinungen) als objektiv giltig anzusehen. Darin liegt der Cardinalfehler der Hume'schen Erkenntnisslehre, die diesen Fehler geradezu in musterhafter Klarheit zur Schau trägt. Schon der Titel: Abhandlung über die menschliche Natur, sagt uns, dass dem Philosophen von vornherein die Idee des erkennenden Subjektes, als eines in bestimmter Weise organisirten Ganzen vorschwebt, und dass er sich die Aufgabe stellt, aus dieser Organisation alles Weitere, insonderheit das Erkennen abzuleiten, wie der Naturforscher die Leistungen eines Mechanismus studirt. Zwar zersetzt Hume den Begriff des einheitlichen Ich ebenso wie den Substanz- und Causalbegriff, zurück bleibt aber als das eigentlich Reale der Seele eine Vielheit von Vorstellungen (Eindrücke und Ideen), welche mit einander in Beziehungen treten, und deren Gesammtheit die innere Natur bildet, deren Wirkungsformen und Gesetze wir kennen gelernt haben.

Die von uns vorgebrachten Einwendungen schliessen nicht aus, dass wir Hume's Erkenntnisslehre im Ganzen für äusserst beachtenswerth erklären. Der Gedanke derselben, unsere Erkenntniss einer Aussenwelt als das Resultat der Vereinigung eines vom Subjekt unabhängigen Faktors (der Empfindungen) mit einer bestimmten subjektiven Disposition zu erklären, darf geradezu als epochemachend bezeichnet werden. Hume versuchte schon dieselbe Umkehrung der Auffassung, welche nach ihm Kant als den eigenthümlichen Grundgedanken seiner Kritik bezeichnete: Nicht die Erkenntnissweise als durch die Dinge, sondern umgekehrt, die Dinge als durch unsere Erkenntnissweise bestimmt anzusehen. Wenn die Ausführung dieses Programmes bei ihm ungenügend ausgefallen ist, so

liegt der Grund hierfür einmal in seiner Nichtachtung des logischen Elementes, andererseits aber darin, dass er das erkennende Subjekt psychologisch betrachtet und die subjektiven Formen der Auffassung der Wirklichkeit aus dem psychologischen Mechanismus der Vorstellungen abzuleiten sucht. Der erste Grund hat zur Folge, dass er keine scharfe Grenze zwischen Erkenntniss und Einbildung zu bestimmen im Stande ist, der zweite macht es, dass jene Auffassung, wenn auch philosophisch erklärbar, doch nur für eine Illusion gehalten werden kann. Der Nachweis, dass diese Illusion eine nützliche ist, dass unser Dasein in Frage gestellt werden würde, wenn wir uns derselben nicht gläubig hingeben wollten (Tr. p. 235, Inqu. sect. 5), kann daran nichts ändern; er würde nur auf den Gedanken führen, dass jene Erklärung unzureichend ist, und dass unsere subjektive Erwartung gleicher Folgen unter gleichen Umständen doch einem bestimmten Verhalten der Dinge an sich entspricht, welches sich uns ad hominem durch die empfindlichen Schläge dokumentirt, die derjenige erhält, welcher jener Erwartung, weil sie nur subjektiven Ursprungs ist, keinen Raum in seinen praktischen Ueberlegungen geben wollte.

In der That sah Hume selbst das Ungenügende seiner Erkenntnisslehre ein. Man nennt ihn gewöhnlich einen Skeptiker; sein Skepticismus reducirt sich bei genauerer Prüfung darauf, dass er sich ausser der Lage sah, von der Erkenntniss aus Erfahrung philosophisch (reflectirend) Rechenschaft zu geben. Nachdem er unwiderleglich gezeigt hatte, dass wir, um Erfahrung zu bilden, einen Schritt thun müssen, zu dem uns weder die Erfahrung noch das reine Denken das Recht giebt, und dass die von uns in die äusseren Dinge gelegte Verknüpfung nicht gegeben, sondern nur hinzugedacht ist, blieb ihm Nichts übrig, als im erkennenden resp. wahrnehmenden Subjekt den Grund dieser Verhältnisse zu suchen. Indem er dies aber thut, wurde unsere Weltvorstellung zu einem subjektiven Schein gemacht. Aufs Bestimmteste versichert nun Hume, dass dies auf die Dauer Niemand glauben kann; dass wir alle, wenn wir auch im Studirzimmer den philosophischen

Gründen Recht geben, im Leben sie ignoriren; er erklärt diese Thatsache seinen Principien gemäss durch die überwiegende Stärke der natürlichen Ueberzeugungen gegenüber den künstlichen philosophischen Reflexionen. Welche von beiden Denkweisen soll aber Recht behalten? Nach denselben Principien müssen wir doch wohl die vorwiegende bevorzugen und jene schwächere ihr gemäss zu modificiren suchen; es ist nur der Mangel eines Ausweges aus dem Dilemma, dass Hume anheimgiebt, je nach Umständen die eine oder die andere anzunehmen und also jeder einzelnen gegenüber skeptisch zu sein.

Fassen wir zum Schluss die Ergebnisse Hume's kurz zusammen.

1) Der Anforderung, die wir oben als den gesunden Grundgedanken des englischen „Empirismus“ bezeichneten, die Begriffe im Erfahrungsgebrauche aufzusuchen, entspricht in Bezug auf den Causalbegriff erst Hume in befriedigender Weise. Und zwar stellte dieser fest, dass der Begriff des causalen Zusammenhangs zweier Erscheinungen drei Relationen in sich schliesst, Contiguität, Succession und nothwendige Verknüpfung; dass mithin der Causalzusammenhang kein rein inneres Verhältniss ist, sondern wesentlich auch eine äussere Beziehung der betreffenden Erscheinungen bedeutet, die bis dahin, besonders von den spekulativen Denkern ignorirt worden war. Daran schliesst sich

2) der Nachweis, dass die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Ursachen und Wirkungen zwar gegeben, die nothwendige Verknüpfung aber hinzugedacht wird und aus dem Inhalte des Wahrgenommenen nicht zu ersehen ist, und dass überhaupt eine derartige Beziehung zweier Objekte etwas Unvorstellbares ist. Demnach ist

3) eine Erkenntniss causaler Zusammenhänge im blossen Denken unmöglich und erfordert immer die Erfahrung als dasjenige, welches wenigstens die äussere Verbindung zweier Erscheinungen an die Hand giebt, auf Grund deren

wir jene Verknüpfung annehmen. Alle Wissenschaft der Dinge ist nothwendig **empirisch** und es giebt keine Metaphysik.

4) Fixirt Hume das Erkenntnissproblem; er stellt fest, dass es analytische und synthetische Relationen des Vorgestellten giebt, von denen die ersteren durch Vernunft, die letzteren dagegen nur durch Erfahrung erkannt werden, und wirft nun die Frage auf, **wie ein Erfahrungssatz möglich ist.** Die Antwort zerfällt in drei Punkte. a) Jeder Erfahrungssatz sagt mehr aus als in den Beobachtungen liegt oder logisch aus denselben folgt; das induktive Verfahren muss sich also ausser auf die beobachteten Thatsachen auf eine von denselben unabhängige Prämisse stützen. b) Diese Prämisse ist die Annahme, dass die Verbindung der Erscheinungen in der Zukunft dieselbe sein werde als in der Vergangenheit. c) Dieselbe kann jedoch weder durch Erfahrung noch durch Vernunft bewiesen werden. Somit kommt Hume

5) zu der Consequenz, dass der Causalzusammenhang und die Causalerkenntniss nicht in den Dingen, sondern im Subjekt begründet sein muss, und versucht das Schliessen von einem Falle auf den anderen und damit auch die Entstehung der Vorstellung einer Verknüpfung als ein Ergebniss der Gesetze des subjektiven Vorstellungslaufes zu erklären.

6) Bei dieser Ansicht reducirt sich das Sachliche der Causalität auf das Vorkommen einer wiederholten Verbindung derselben zwei Erscheinungen; alles Uebrige stellt sich als eine sekundäre, psychologische Folgeerscheinung dieser Thatsache dar (Subjektivismus). Damit wird aber

7) die causale Auffassung der Wirklichkeit für eine illusorische Vorstellungsweise zu halten sein, von der wir uns zwar aus psychologischen Gründen nicht losmachen können, die wir aber als solche durchschauen.

Die schottische Schule.

(Reid, Inquiry into the human mind, London 1765.)

Ehe wir zur Betrachtung der Kant'schen Erkenntnisslehre übergehen, sei des Versuches gedacht, den der Schotte Reid machte, um die Schwierigkeiten, in welche Hume gerathen war, aufzulösen.

Derselbe bekämpft zunächst als die Wurzel des Skepticismus die Ansicht, dass das, was wir die Aussenwelt nennen, im Grunde nur Vorstellungen sind; er führt dieselbe mit Recht darauf zurück, dass Locke gewisse Bestimmungen des Wahrnehmungsinhaltes (die sekundären Qualitäten) für subjektiv erklärte, andere aber (die primären) als Eigenschaften der Dinge an sich gedeutet wissen wollte, ein Verfahren, welches Berkeley und Hume den Anlass gab zu zeigen, dass die primären Qualitäten auf einem Fusse mit den sekundären stehen, dass sie also so wenig als jene etwas Objektives darstellen, und dass mithin die Aussendinge, welche wir durch die primären Qualitäten denken, nur Vorstellungsgebilde sind. Indem Reid selbst den Satz von der Subjektivität des **Wahrnehmungsinhaltes** unbedingt annimmt, so sucht er doch der Consequenz des Idealismus aus dem Wege zu gehen, indem er erklärt, dass das Reelle von vornherein nicht in der Wahrnehmung gesucht werden dürfe, dass im natürlichen Denken die Empfindungen immer nur als **Zeichen** des ihnen entsprechenden Realen angesehen werden, dass mithin die Annahme einer realen Aussenwelt unabhängig ist von der subjektiven oder objektiven Deutung des Wahrnehmungsinhaltes. Er unterscheidet demnach durchgehends, sowohl für die primären als für die sekundären Qualitäten Locke's, die subjektive Empfindung (sensation) von der Vorstellung des durch die Empfindung bezeichneten aber ihr nicht inhaltlich nothwendig congruenten Objektiven (perception). Damit gewinnt er allerdings einen völlig veränderten Standpunkt; während Hume in der Wahrnehmung nur eine Affektion des Subjekts durch Eindrücke sieht, auf Grund deren durch den

psychologischen Mechanismus in uns die Vorstellung äusserer wahrgenommener Objekte erst zu Stande kommt, nimmt Reid eine Beziehung des Eindruckes auf ein äusseres Reales als gleichzeitig mit ihm selbst stattfindend an.

Die beiden Denker vertreten so entgegengesetzte Hypothesen über die Entstehung der Wahrnehmung, und wenn man dieselben in ihrer rein psychologischen Bedeutung nimmt, ist apriori keine Entscheidung für die eine oder die andere möglich. Einen äusseren Vorzug aber hat die Reid'sche vor der Hume'schen, den nämlich, dass sie zu einer noch schärferen Bestimmung und Begrenzung des Begriffes der Empfindung führte, als sie Hume kannte. Indem der letztere die Aussenwelt des naiven Menschen als ein Vorstellungsgebilde betrachtete, sah er sich darauf verwiesen, die Data der Wahrnehmung durch die Analyse dieser Vorstellungen (der Wahrnehmungsbilder) zu eruiren. Reid hingegen konnte, von den Objekten der Wahrnehmung ausgehend, die physiologische Auffassung derselben zur Geltung bringen, welche direkt die Empfindungsreize festzustellen gestattet. Bei dieser Betrachtungsweise erscheint es aber z. B. unstatthaft, die räumlichen (und zeitlichen) Beziehungen, die das Wahrnehmungsbild einschliesst, als mit der Empfindung selbst gegeben zu betrachten, wie Hume es annimmt, und somit wird die Psychologie der Wahrnehmung genöthigt tiefer zu gehen; in der That hat die Psychologie auf der Reid'schen Basis sich erst zu einer exakten Wissenschaft entwickelt*). Für unseren Zweck kommt es nun nicht sowohl auf die psychologische Geltung der betreffenden Vorstellungsweisen als auf die erkenntnisstheoretische Deutung an, die Hume wie Reid denselben geben. Sah sich der erstere veranlasst, die objektive Giltigkeit der Vorstellung von äusseren Dingen zu bezweifeln, weil sie eine in nachweisbarer Weise psychologisch entstandene ist, so liegt für den letzteren der Beweis ihrer Giltigkeit darin, dass die Wahrnehmung die Deutung ihres Inhaltes auf Objekte stets einschliesst.

*) Nicht unerwähnt darf bleiben, dass schon Berkeley in seiner „Theorie des Sehens“ die Entstehung der Gesichtswahrnehmungen aus den einfachsten Elementen, aus rein qualitativen, noch nicht lokalisirten Empfindungen zu erklären suchte. Die französischen Sensualisten ihrerseits leiteten zwar die Wahrnehmung aus der Einwirkung äusserer Objekte ab, hielten sich aber bei der Bestimmung der eigentlichen Data der Wahrnehmung an die innere Analyse, welche im Ganzen eine sehr unvollkommene bei ihnen blieb, so dass sie für eine genetische Theorie der Wahrnehmung weniger geleistet haben, als man hätte erwarten sollen.

Betrachten wir, wie im Einzelnen das Subjekt von den Empfindungen aus zur objektiven Wahrnehmung nach Reid gelangt. Es geschieht dies entweder durch einen förmlichen Schluss (judgment), ein solcher ist speciell in allen den Fällen im Spiele, wo die Wahrnehmung trügt; oder aber die Vorstellung eines bestimmten objektiven Verhältnisses ist mit einer bestimmten Empfindung durch Gewöhnung verbunden (aquired perceptions); oder aber es findet eine unmittelbare Deutung des subjektiven Empfindungszeichens statt (original perceptions); zu bemerken ist dabei noch, dass die durch Gewöhnung vermittelte Interpretation zuletzt auf lauter unmittelbaren Deutungen beruhen muss, da die Gewöhnung zwar erklärlich machen kann, wie eine Combination von Empfindungszeichen zu einer complicirteren objektiven Vorstellung führen kann, niemals aber wie wir dazu kommen, den einzelnen Elementen der Empfindung eine objektive Auslegung zu geben*). Eine solche ursprüngliche Auslegung ist es beispielsweise, wenn wir mit der Tastempfindung die von derselben inhaltlich ganz verschiedene Vorstellung der Materialität verbinden u. s. w., während für die Wirkung der Gewöhnung das Sehen räumlicher Verhältnisse (nach Berkeley) ein Beispiel abgiebt. Wir haben uns hier nur mit den unmittelbaren Deutungen zu beschäftigen. Die Existenz derselben schliesst zunächst das Princip, dass der Inhalt aller Vorstellungen nur Copie des Empfindungsinhaltes sei, völlig aus; vielmehr muss anerkannt werden, dass wir, im Zusammen-

*) Inquiry cap. VI, 20: now there are three ways in which the mind passes from the appearance of a natural sign to the conception and belief of the thing signified: by original principles of our constitution, by custom, and by reasoning.

hange allerdings mit gewissen Empfindungen, Vorstellungen bilden, deren Inhalt nicht gegeben ist. Die Frage ist nun, woher dieselben entspringen; auf diese weiss aber Reid keine andere Antwort als die Berufung auf eine nicht weiter zu erklärende ursprüngliche Einrichtung der menschlichen Natur (Inqu. X, 4). Diese Einrichtung bringt es insonderheit mit sich, dass wir eine beharrende Ursache der Empfindung annehmen und nach derselben suchen (Inqu. II, 9), also gehört auch das Causalprincip zu den ursprünglichen Interpretationsmitteln der Seele und ist, wie zu ersehen, seine Anwendung sogar das allererste Erforderniss, um von der Empfindung zur Wahrnehmung eines Gegenstandes zu kommen.

Wenn schon die Wahrnehmung ohne das Causalprincip unmöglich ist, so ist wohl zu erwarten, dass es auch für die Erfahrung, welche die Wahrnehmungen im Zusammenhange unter einander betrachtet, eine nothwendige Voraussetzung bildet. Reid konnte hier einfach die Erörterungen Hume's wiederholen, dass ein Naturforscher Nichts beweisen kann, wenn es nicht als ausgemacht gilt, dass der Lauf der Natur gleichförmig ist (Inqu. V, 7), und gelangt auch von diesem Ausgangspunkte zu dem Schlusse, dass das Causalaxiom ebenso zu der ursprünglichen Constitution der menschlichen Natur gehört, wie die Fähigkeit zu denken selbst, und von der Reflexion weder geschaffen, noch zerstört, noch entbehrt werden kann (Inqu. cap. V, 7). Die Frage, wann wir es zuerst mit Bewusstsein anwandten, erscheint dabei gleichgiltig, da wir es thatsächlich schon vor aller Erinnerung (in den ersten Wahrnehmungen) anwenden mussten.

Den Sinn des Causalaxioms bestimmt Reid in völliger Uebereinstimmung mit Berkeley und Hume; Ursache und Wirkung verhalten sich wie Zeichen und Bezeichnetes; das Causalitätsbedürfniss des Geistes verlangt nur, dass jedes Element der Wirklichkeit mit einem anderen in constanter Verbindung stehe, jede Empfindung mit einem bestimmten Realen, und jede durch Empfindungen uns angekündigte Erscheinung der realen Aussenwelt mit einer andern; gleichgiltig ist es, worauf diese Verbindung beruht, ob auf einer

realen Wirksamkeit, oder nicht (Inqu. II, 9). Wir nehmen nur an (in der Wahrnehmung) und müssen annehmen (in der Erfahrung), dass eine objektive Ordnung der Dinge besteht, dass die Naturgesetze unabhängig vom Subjekt Giltigkeit haben, dass „die Natur eine constante Verbindung zwischen den Ursachen und ihren sogenannten Wirkungen eingerichtet hat“, dagegen interessirt es uns nicht, zu wissen, worauf diese Verbindung beruht, und wir können dies nicht wissen.

Somit verhält sich Reid gegen die metaphysische Vertiefung des Causalbegriffes ebenso ablehnend, wie das von ihm sonst bekämpfte „Ideale System“ (die Vorstellungstheorie) des Berkeley und Hume; auch er verweist die concrete Wissenschaft, welche bestrebt ist, in dem Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen einzudringen, auf die Erfahrung als den einzigen Weg zur Erkenntniss dieses Zusammenhanges, der aber natürlich immer nur über die Frage ob er besteht, nicht darüber wie er besteht, Auskunft giebt; auch er macht keinen Versuch sich spekulativ einen Begriff desselben zu bilden. Zwar fällt bei ihm der Grund, den Hume gegen die metaphysischen Begriffsbildungen vorzubringen wusste, dass nämlich alle unsere Vorstellungen inhaltlich aus Empfindungen sich ableiten, hinweg, da er ja annimmt, dass in der Wahrnehmung mit den Empfindungen Vorstellungen wesentlich anderen Gehaltes sich verbinden; aber unter dem Drucke der Hume'schen Anschauungen hat er offenbar nicht den Muth für eine von der Anleitung der unmittelbaren Wahrnehmung unabhängige weitere Bearbeitung dieser Vorstellungen des Objektiv-Realen zu sprechen; er getraut sich nicht über die Begriffe hinauszugehen, die wir nach seiner Theorie vermöge der Einrichtung unserer Natur mit den gegebenen Empfindungen instinktiv verbinden.

Dieser Mangel an Kühnheit sieht einem Mangel an Vertrauen in die angeblich unmittelbar gewissen Principien unserer Erkenntniss der Aussenwelt gleich. In der That zeigt sich bei einiger Prüfung, dass der Realismus, welchen Reid gegenüber dem Subjektivismus Hume's wieder in sein Recht setzen will, bei weitem nicht kräftig genug gestützt ist, um den

scharfen Waffen der Hume'schen Kritik Trotz bieten zu können. Zunächst: dass wir ohne das Causalprincip in der Erfahrung nicht auskommen können, hatte der letztere ja uneingeschränkt zugestanden, ebenso dies, dass wir unwillkürlich und unabänderlich die Empfindungen auf äussere Objekte beziehen. Nur fragte er weiter nach dem Rechte, welches wir zu diesen Annahmen haben, und zeigte, dass eine logische Rechtfertigung sich nicht geben lässt. Eine solche bringt auch Reid nicht zu Stande; aber er glaubt sich jenen Auffassungsweisen als objektiv giltigen trotzdem überlassen zu sollen, während Hume sich kühn von denselben los machte; und warum glaubt er dies? weil sie in der menschlichen Organisation liegen. Aber wir müssen im Sinne Hume's wiederholen, dass dies kein Beweis für ihre Richtigkeit ist; thatsächlich leitete ja Hume auch jene Auffassungsweisen aus der Natur des Menschen ab, so freilich, dass er sie nicht als fertig in derselben gegeben, sondern als Produkte des Vorstellungslebens nachwies; und zugestanden, dass dieselben im Subjekt nun einmal fertig da sind, wer garantirt, dass das Subjekt nicht in einer Täuschung befangen ist? Eine nativistische Erkenntnisslehre, wie die Reid's, wird nie und nimmer im Stande sein zu beweisen, dass weil wir durch unsere Natur gezwungen sind, die Wirklichkeit so gerade aufzufassen, sie auch an sich so sein müsste. Ueber Hume war nur hinauszukommen durch eine Widerlegung, resp. Richtigstellung seiner Sätze; dies hat Reid nicht gethan, sondern nur den zersetzenden philosophischen Reflexionen jenes gegenüber den unmittelbaren Glauben des naiven Denkens betont, mit dem ja Hume vollkommen rechnete; und alles, was er gethan hat, um ihn zu legitimiren, ist die Aufstellung des Satzes, dass er nicht, wie Hume lehrte, eine abgeleitete, sondern eine primitive psychologische Thatsache sei. Die Annahmen des „gesunden Verstandes“ (common sense) bilden für ihn den festen Punkt, der nicht durch philosophische Kritik gewonnen wird, sondern den er sich einfach weigert zu verlassen, und der durch eine nativistische Theorie nothdürftig befestigt wird. Ihre beste Sicherung

hat diese Position noch in der psychologischen Hypothese, dass die Wahrnehmung selbst die Anwendung des Causalprincips einschliesst. Es ist dies ein wirklich origineller Gedanke Reid's, der sowohl in der Psychologie als auch in der Erkenntnisslehre später mannigfach weiter verwerthet worden ist (wir erinnern in erster Hinsicht an Helmholtz, in der letzteren an Schopenhauer); die besagte Hypothese beruht aber bei genauerem Nachsehen ganz auf der vorgängigen Anerkennung der objektiven Giltigkeit des Causalbegriffes; stellen wir uns auf den Standpunkt des naiven Denkens, d. h. nehmen wir eine reale Aussenwelt an, welche dem in ihr befindlichen erkennenden Subjekt durch Sinneseindrücke sich bemerklich macht, so muss natürlich das letztere, um von den Eindrücken auf die Objekte zu kommen, die ersteren als Wirkungen auf die letzteren als ihre Ursachen beziehen, aber doch nur deshalb, weil man zuvor annahm, dass Dinge da sind, welche wirken; man ist erstaunt zu sehen, dass ein Uebergang von den Wirkungen zu den Ursachen nöthig ist, um die Wahrnehmung von Objekten zu gewinnen, und doch ist dies selbstverständlich, nachdem man die „Eindrücke“ als Wirkungen von Objekten ausgehen liess.

Kant.

(Citate nach der Ausgabe der Werke von Kirchmann.)

Vorbemerkung.

Kein Denker kann in unserem Jahrhundert den Anspruch erheben, die philosophische Gedankenbewegung in irgend eine neue Richtung leiten zu wollen, der nicht mit Kant sich in ähnlicher Weise abgefunden hat, wie dieser seinerzeit mit Hume; so ist in der That alles Philosophiren seit Kant mehr oder weniger von einer Kritik desselben ausgegangen, ganz abgesehen von der grossen Zahl solcher Versuche, die sich

ausschliesslich mit derselben beschäftigen. Es erwächst daraus für eine Untersuchung wie die unsrige die Schwierigkeit, eine Entscheidung zu treffen, wie weit bei der Darstellung und Kritik seiner Lehre auf die verschiedenen Auffassungen und Beurtheilungen Rücksicht zu nehmen ist, welche ausgesprochen worden sind. Ein Eingehen auf alle würde leicht zu einer Zersplitterung der Darstellung führen, die dem ganzen Charakter dieser Schrift nicht entsprechen würde, während eine völlige Nichtbeachtung derselben den Vorwurf eines einseitigen und engen Gesichtskreises ihr zuziehen könnte. Es sind deshalb im Folgenden nur die principiell verschiedenen Auffassungsweisen Kants in Betracht gezogen worden und diejenigen kritischen Gesichtspunkte, welche unmittelbar aus dem Zusammenhange der kantischen Gedanken sich ergeben; im übrigen wird versucht, dieselben möglichst nach ihrer inneren Consequenz unbeirrt durch Nebenrücksichten zu entwickeln; es bleibt der Betrachtung der modernsten philosophischen Entwickelung die Aufgabe vorbehalten, die Art, wie sich die betreffenden Denker mit Kant auseinander gesetzt haben, genauer und im Einzelnen zu erwägen.

Kant's Verhältniss zu seinen Vorgängern.

Entsprechend der abschliessenden Bedeutung, welche wir der Lehre Kants beimessen, sehen wir zuerst zu, wie Kant sich zu seinen philosophischen Vorgängern stellt, eine Untersuchung, die verhältnissmässig leicht ist, da der Philosoph selbst seine Beziehungen zur leibnizischen Schule einerseits, zu Locke und Hume andrerseits darzulegen sich bemüht hat. Schon in seiner Schrift: „Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen“ (1763) stellt Kant sich in entschiedenen Gegensatz zu dem absoluten Rationalismus der älteren metaphysischen Schule mit dem Satze, dass der Realgrund niemals ein logischer Grund ist, dass also die Verknüpfung von Ursache und Wirkung nicht durch blosses Denken eingesehen werden kann; eine Ergänzung dazu liefert die Aeusserung in den „Träumen eines Geistersehers“, dass nur die Erfahrung uns jene Verknüpfung kennen lehrt (1766). Er schliesst sich damit dem Principe Hume's an, dass die Erfahrung die Quelle alles konkreten Wissens über Ursachen und Wirkungen ist. Auch in der Kritik der reinen Vernunft erklärt es Kant übereinstimmend mit Hume für unmöglich, eine solche Definition des Begriffes Ursache zu geben, dass man daraus die nothwendige Abfolge der Wirkung begreifen könne (Kr. p. 254); ebenso hält er einen Beweis des allgemeinen Satzes, dass jede Veränderung eine Ursache habe, aus blossen Begriffen für ausgeschlossen (Proleg. §. 27, 29). Dass nun aber Kant trotz der Anerkennung der negativen Resultate der Hume'schen Kritik Bedenken trägt, „ihm in Ansehung seiner Folgerungen Gehör zu geben“ ist, abgesehen von den inneren Widersprüchen, mit denen diese Folgerungen sich behaftet zeigen, dem Einfluss der erkenntnisstheoretischen Begriffe des Leibniz zu danken.

Dem Hume blieb, nachdem sich auch die Erfahrung als unzureichend erwies, um den Causalbegriff aus ihr abzuleiten*) und demselben so die objektive Giltigkeit zu sichern, allerdings kein anderer Ausweg, als den Ursprung desselben in den subjektiven Bedingungen des Vorstellens zu suchen; wenn nun Kant auch auf eine objektive Deduktion verzichtet und sich die Aufgabe stellt, nicht sowohl unsere Begriffe aus den Gegenständen als die Gegenstände nach den Begriffen zu erklären, so geht er doch dabei von einem wesentlich anderen Begriffe des erkennenden Subjekts aus, als der Hume'sche ist. Dieser betrachtet kurz gesagt das erkennende Bewusstsein als passiv gegenüber dem Inhalte

---

*) Die Bemerkung Kant's, dass Hume die gemeine Erfahrung für die Mutter des Causalbegriffes erklärt habe, scheint der ausdrücklichen Erklärung des letzteren, dass wir weder durch Vernunft, noch durch Erfahrung diesen Begriff gewinnen können, zu widersprechen; die Sache wird verständlich, wenn man beachtet, dass Hume die Erfahrung als logischen Process meint, Kant dagegen den von Hume angenommenen psychologischen Hergang im Auge hat, der Gegenstand der erfahrungsmässigen Constatirung ist.

der Vorstellungen. Beschränkte Locke schon die ganze Thätigkeit des Geistes auf das Verbinden und Trennen der durch Wahrnehmung gelieferten einfachen Ideen, so geht jener noch weiter in dieser Richtung und lässt auch die Bewegung der Vorstellungen und damit die Verbindungen, welche sie eingehen, nicht so sehr von einer Funktion des Subjekts als vielmehr von gewissen psychologischen Naturgesetzen abhängen, so dass das Subjekt wesentlich nur den Zuschauer des ohne sein Zuthun sich abspielenden Vorstellungsprocesses bildet*).

Kant hingegen hält an dem durch Leibniz geschaffenen Begriffe der Spontaneität des Subjekts fest; im Erkennen wenigstens glaubt er eine Thätigkeit des Erkennenden annehmen zu müssen, wenn er auch das metaphysische Dogma der Monadologie, welches alle Seelenzustände aus der immanenten Causalität des Seelenwesens erklärte, in seiner Allgemeinheit nicht acceptirte. Auch waren wohl weniger die metaphysischen Motive der Monadologie als die logischen, welche Leibniz in den neuen Versuchen vorbrachte, für ihn massgebend; Leibniz zeigte hier, dass jede allgemeine Erkenntniss und insbesondere die mathematische nicht durch „Betrachtung der Bilder", sondern durch die Reflexion über die durch das aktive Denken bedingten Zusammenhänge zu Stande komme, und dass der Werth der logischen Axiome eben darin liege, dass sie für die Handlungen des verknüpfenden Denkens den begrifflichen Ausdruck bilden. Wenn Leibniz diese Erwägungen unmittelbar mit dem Satze von der Selbstthätigkeit der Monaden in Verbindung setzte, so sucht dagegen Kant möglichst die psychologische, resp. metaphysische Deutung auszuschliessen und den Begriff der Spontaneität nur in seiner logischen Bedeutung festzuhalten. Ob dies dem Philosophen gelungen, und ob es überhaupt

*) Diese Grundansicht der englischen Psychologie und Erkenntnisslehre entwickelte sich aus dem logischen Nominalismus und ist erst in der modernen Associationspsychologie zur umfassendsten Ausführung gekommen, während Hume allerdings neben der Association noch eine spontane Vergleichung der Vorstellungen in der „Reflexion" gelten lässt.

möglich ist, ist eine Frage, deren Entscheidung einem Urtheil über die Haltbarkeit oder Unhaltbarkeit der gesammten kantischen Erkenntnisslehre gleichkommt, und die deshalb nicht zu erörtern ist. Wir constatiren nur, dass der Begriff der „Spontaneität des Denkens" in der Vernunftkritik in allen Fällen nur den intellektuellen Faktor der Erkenntniss bedeutet, welchen Kant in Uebereinstimmung mit Leibniz annimmt, und durch den er den Unterschied einer objektiv geltenden (oder gelten sollenden) Aussage und einer beliebigen Vorstellungsverbindung in der Imagination erklärt.

Die Nivellirung dieses Unterschiedes musste allein schon, wie wir gesehen, Hume zum Skepticismus führen, denn sie überlässt das Subjekt dem Spiele der Vorstellungen, ohne ein festes Kriterium des Objektiven und Subjektiven. Mit der Aufstellung des betreffenden Unterschiedes ist freilich andrerseits das Spiel noch bei weitem nicht gewonnen; es wird vielmehr zunächst nur die Möglichkeit einer andern Lösung des Erkenntnissproblems, als die Hume'sche ist, eröffnet. Man braucht nunmehr nicht nothwendig den Causalbegriff, da er nicht im Gegebenen begründet werden kann, für einen „Bastard der Einbildungskraft" zu halten, „die durch die Erfahrung beschwängert gewisse Vorstellungen unter das Gesetz der Association gebracht hat und eine daraus entspringende subjektive Nothwendigkeit für eine objektive aus Einsicht unterschiebt" (Proleg., Vorrede); es ist denkbar, dass er „völlig apriori im Verstande gegründet sei", d. h. im Subjekt, sofern es sich durch die logische Funktion am Zustandebringen der Erkenntniss betheiligt.

Acceptirt man diesen allgemeinen Gedanken vorläufig, so ist nunmehr die grosse Frage die, wie der „Verstand" dazu kommen kann, eine Verknüpfung zu schaffen, welche wir als in den Erfahrungsobjekten selbst liegend ansehen. Es zeigt sich sofort, dass der Begriff des Denkens, in der Form wie ihn der spekulative Rationalismus kannte, hier völlig ungenügend ist. Nach demselben ist der Satz der Identität oder des Widerspruches die erschöpfende Formel für die eigenthümliche Thätigkeitsweise des Intellekts und somit das

Princip für alle diejenigen Aussagen, deren Wahrheit in jener Thätigkeitsweise wurzeln soll. Hume hatte jedoch gezeigt, dass der Zusammenhang von Ursache und Wirkung nicht nach dem Satze des Widerspruches gedacht werden könne, oder (in Kant'schen Terminis zu reden), dass die Relation von Ursache und Wirkung keine analytische, sondern eine synthetische sei; es musste also, um dieselbe aus dem Verstande abzuleiten, eine synthetische Verstandesthätigkeit angenommen werden, und damit ergiebt sich ein tiefer Unterschied des Kant'schen vom Leibniz'schen Intellektualismus. Der letztere kennt nur einen analytischen, die Vorstellungen dem Satze der Identität gemäss verbindenden Verstand und nimmt an, dass aller Zusammenhang in Gedanken sich auf lauter identische Beziehungen reduciren lasse, während Kant die analytische Funktion des Denkens auf das Gebiet der formallogischen Operationen eingeschränkt sein lässt, und mit Hume die Existenz synthetischer, für das analytische Denken unauflöslicher Verhältnisse anerkennt.

Leibniz ging bekanntlich so weit, zu verlangen, dass sogar die Sinnesempfindungen vom Denken aufgelöst würden in begriffliche (also Identitäts-)Verhältnisse; er ist absoluter Intellektualist; die Wahrnehmung ist ihm nur eine verworrene Vorstellung logischer Verhältnisse, und allem Erkennen liegen nach seiner Meinung in Wahrheit lauter begriffliche Vorstellungen, also vom Denken selbst geschaffene Gebilde zu Grunde. Wie er sich selbst die Zurückführung des Sinnlichen auf ein Begriffliches und überhaupt die Ableitung aller Vorstellungen aus Elementarbegriffen ohne Beimischung irgend einer sinnlichen Bestimmung dachte, bleibt freilich völlig dunkel, vielweniger ist die Rede von einer wirklichen Durchführung des allgemeinen Princips. Somit liess Kant dasselbe fallen und erkannte nicht nur das Sinnliche oder allgemeiner das Anschauliche als etwas Selbständiges und Eigenartiges dem Begriffe gegenüber an, sondern er ging weiter und erklärte es für einen unentbehrlichen Faktor der Erkenntniss durch den bekannten Satz: Begriffe ohne Anschauungen sind leer. Der Theorie Locke's und seiner Nachfolger, dass alle Vorstellungen auf sinnlichen Eindrücken beruhen, und alle Erkenntniss direkt oder indirekt sich auf solche beziehen muss, wird damit eine bemerkenswerthe Concession gemacht, aber der Philosoph hütet sich, sich ganz dieser Lehre auszuliefern; er stellt vielmehr jenem ersten Satze sofort den zweiten an die Seite: Anschauungen ohne Begriffe sind blind, um zu erklären, dass erst durch eine Handlung des Denkens die mannigfaltigen Data, welche die Sinne (resp. die Anschauung, da neben der sinnlichen auch eine reine Anschauung angenommen wird) liefern, zu einer Erkenntniss zu verbinden. So ergeben sich denn in der Erkenntnisslehre Kant's die vielberufenen zwei Grundstämme der Erkenntniss: Sinnlichkeit und Verstand, die „vielleicht aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen", aber doch zunächst relativ selbständig und ungleichartig neben einander stehen, denn die erstere ist Receptivität, der Verstand dagegen Spontaneität; „durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch den zweiten wird dieser im Verhältniss auf diese Vorstellung (als blosse Bestimmung des Gemüthes) gedacht" (Kr. Log., Einl.), so dass in jeder Erkenntniss beide nothwendig verbunden sein müssen. Somit sehen wir Kant in Bezug auf die Auffassung des Wesens der Erkenntniss eine mittlere Stellung zwischen Locke-Hume und Leibniz schaffen, und davon hängt zum guten Theil die eigenthümliche weitere Gestaltung seiner Lehre ab.

Die genauere Betrachtung des Anschaulichen in der Erkenntniss (empirische und reine Anschauung) lassen wir vorab bei Seite liegen, um uns genauer mit dem Wesen des Verstandes, d. h. dem intellektuellen Bestandtheile bekannt zu machen.

Der Verstand im allgemeinsten Sinne wird von Kant als das Vermögen der Erkenntnisse definirt (Kr. §. 17); Erkenntniss aber soll, wie wir sahen, in der bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt bestehen. Diese Beziehung ist in der That das Charakteristische der logischen Form des Urtheils (wie schon Wolff einsah), und kommt durch die Copula ist zum sprachlichen Ausdruck; in dem

Wörtchen „ist“ liegt, wie Kant bemerkt, eine Dignität, welche die Beziehungen der Vorstellungen im Urtheil von dem „Verhältniss nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft“ durchaus unterscheidet (K. §. 19); das Urtheil will damit objektiv giltig sein und das Verhältniss zweier Vorstellungen als im Gegenstande und nicht bloss im augenblicklichen Bewusstseinszustande gegeben bezeichnen. Somit ist der Verstand von vornherein auch als die Funktion anzusprechen, welche unseren Gedanken einen Gegenstand giebt. Nur scheinbar ist die Definition des Verstandes als des Vermögens der Begriffe von der vorigen verschieden. Denn Begriff ist (Kr. Leitfad. 1) eine Vorstellung, unter welcher eine Mehrheit anderer Vorstellungen geordnet sind; diese Ordnung aber setzt ein Ordnen, also eine Handlung des Denkens, ein Urtheil voraus, durch welche sie geschaffen wird, und nur durch eine solche Handlung besteht der Begriff im Bewusstsein; daher die Erklärung Kant's, dass Begriffe keinen anderen Gebrauch haben als zum Urtheilen. Kant giebt dem Nominalismus, welcher die Thatsächlichkeit von Begriffen bestritt, theilweise Recht, indem er zugesteht, dass der Begriff immer nur mittelbar etwas Gegebenes vorstellt oder einen Inhalt hat, durch die Vorstellungen nämlich, welche in ihm zu einer Einheit verbunden sind; und dass alle Begriffe zuletzt Anschauungen voraussetzen als das Material, welches sie zu einer Einheit zusammenfassen; aber er hält doch daran fest, dass der Begriff seine eigenthümliche Selbständigkeit hat als die Handlung, welche jedesmal erforderlich ist, um eine Vielheit von Anschauungen in Eins zu verbinden*).

Wir sehen ab von kleineren Bedenken, welche man gegen die Annahme der Sinnlichkeit und des Verstandes als der Grundkräfte der Erkenntniss vorgebracht hat, um einem Einspruche Schopenhauers Gehör zu geben, welcher gegen den Grund-

*) Während Hume z. B. den Begriff Hund aus der Association der verschiedenen Anschauungen von Hunden, die wir gehabt haben, hervorgehen lässt, ist es nach Kant eine Handlung des Verstandes, welche diese Bilder zum Begriffe zusammenfasst.

gedanken Kant's von der nothwendigen Zusammengehörigkeit von Verstand und Sinnlichkeit in der Erkenntniss gerichtet ist. Derselbe weist darauf hin, dass die sinnliche Anschauung sich auch allein auf Gegenstände beziehe, ohne dass dazu eine Handlung des Verstandes nöthig sei; unmittelbar, ohne erst ein Urtheil bilden zu müssen, glauben wir Gegenstände wahrzunehmen, und erst weit später bemächtigt sich das Denken der bereits fertigen objektiven Anschauung, um sie zu bearbeiten. Dieser Einwand ist äusserst bemerkenswerth, weil er einem weit verbreiteten Missverständniss der Grundbegriffe Kant's entspringt, dessen Entstehung übrigens sehr begreiflich ist.

Die Anschauung und das reflektirende Denken erscheinen in der That zunächst als zwei getrennte, von einander unabhängige Erkenntnissweisen; ein geometrischer Lehrsatz kann uns durch blosse Anschauung evident sein, während wir ihn andererseits auch durch Beweis unter Umständen ohne jede Betrachtung der Figur einsehen; und die Wahrnehmung äusserer Verhältnisse scheint sich, wie Schopenhauer hervorhebt, thatsächlich ohne jede Betheiligung der logischen Funktionen zu vollziehen. Wer sagt denn aber, dass Kant, indem er die Betheiligung des Verstandes an jeder Erkenntniss ausspricht, damit gemeint hat, dass zu jeder Erkenntniss die absichtliche Bearbeitung der Vorstellungen gehöre, welche wir gewöhnlich als Denken bezeichnen? Schopenhauer selbst legt der objektiven Anschauung einen intellektuellen Charakter bei; wir meinen, dass er damit Kant's Lehre einfach wiederholt. Wie schon Locke und Hume festgestellt hatten, ist in der Wahrnehmung zweierlei zu unterscheiden: die sinnlichen Data (Eindrücke, Empfindungen) und die Beziehung derselben auf Gegenstände; in der Empfindung allein liegt nichts von Objekten, das ist ein Gedanke, der von fast allen erkenntnisstheoretischen Richtungen seit Locke festgehalten worden ist, und der auch für Kant die Basis bildet. Was in der Wahrnehmung eigentlich Empfindung sei, was nicht, darüber kann man streiten, denn es ist eben nie eine pure Empfindung, sondern immer der Complex der Anschau-

ung gegeben; dass aber der Begriff der Empfindung als des letzten Gegebenen in der Anschauung, auf welches die Analyse derselben kommen kann, einen Sinn habe, dürfte allgemein anerkannt werden. Im Gegensatz zur Empfindung nennt nun Kant das, was hinzukommen muss, um die objektive Anschauung zu bilden, Verstand, und bestimmt es näher als eine Handlung, während die Empfindung nur Affektion ist. Selbstverständlich ist dieser, die empirische Anschauung mit bildende Verstand nicht dasselbe, was wir im gewöhnlichen Leben ein Denken nennen; denn dieses ist willkürlich, jene Funktion aber ist unwillkürlich (daher denn Cousin treffend beide als raison spontanée und refléchie unterscheidet). Soweit deckt sich die Theorie der Wahrnehmung, welche Schopenhauer später aufstellte, im Wesen mit der Kant'schen, nachdem übrigens schon Reid den Grundgedanken derselben ausgesprochen hatte, dass in der objektiven Wahrnehmung ein intellektuelles Element enthalten sei. In der näheren Bestimmung des letzteren gehen aber die drei wesentlich auseinander; Reid nimmt einen Schluss von der Wirkung auf die Ursache an, im selben Sinne, wie wir ihn im absichtlichen Denken vollziehen; Schopenhauer sieht die in der Wahrnehmung steckende Ursachsetzung als wesentlich verschieden von dem reflektirenden Denken an; Kant endlich (abgesehen davon, dass nach seiner Lehre die Beziehung der Wirkung auf die Ursache nicht allein genügt, um aus der Empfindung empirische Anschauung zu machen) leitet den reflektirenden und den objektivirenden Verstand aus einer Quelle ab, und benutzt daher die Betrachtung des ersteren, um auch über den letzteren Aufschluss zu gewinnen. Er nimmt an, dass die Bethätigungsweise des einen im Grunde dieselbe ist, als diejenige des anderen, und hält sich deshalb in seinen einleitenden Betrachtungen über das Wesen des Verstandes an den reflektirenden, als die zunächst liegende Form des Verstandes, wodurch freilich das besagte Missverständniss begünstigt wird. Man muss hier das Ganze betrachten, um Kant richtig zu verstehen.

Wie im abstrakten Urtheil durch die Handlung des Denkens das Verhältniss der Vorstellungen den Stempel der objektiven Giltigkeit aufgeprägt erhält (zum Unterschiede von einem bloss subjektiven Verhältniss in der Einbildung) so nimmt Kant an, dass durch einen analogen Akt der Wahrnehmungsinhalt seine Beziehung auf Objekte gewinnt.

Dieser objektivirende oder transscendentale Akt des Verstandes tritt in logischer Form im Erfahrungsurtheil zu Tage; daher geht Kant in den Prolegomena von der Betrachtung der Erfahrungserkenntniss aus, um direkt auf die synthetische Verstandesfunktion zu kommen, während er in der Kritik die Charakteristik des Denkens überhaupt, sofern es jedesmal ein Objekt im Urtheil bestimmt, zum Ausgangspunkte nimmt und erst nachträglich (in der Deduktion der Kategorien) den Begriff desselben specialisirt.

II. Das reine Denken in der Erfahrung.

Die Locke'sche Schule nahm an, dass das reflektirende, auf Grund gegebener Thatsachen der Wahrnehmung Begriffe und Urtheile bildende Denken durchgehend durch den Inhalt der Wahrnehmung bestimmt werde und bestimmt werden müsse, wenn seine Produkte objektive Bedeutung haben sollten; nachdem Hume die Möglichkeit einer derartigen Urtheilsbildung bestritten hatte, ergab sich für Kant, der daran festhielt, dass Erfahrung als Thatsache besteht, der Schluss, dass über das in der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich apriori im reinen Verstande haben (Proleg. §. 18). Die blosse Wahrnehmung ergiebt nur das von ihm sogenannte Wahrnehmungsurtheil, „in dem ich bloss die Wahrnehmungen vergleiche und in einem Bewusstsein meines Zustandes verbinde“ (P. §. 20)*); das Erfahrungs-

*) Wir unterlassen nicht zu bemerken, dass der Begriff des Wahrnehmungsurtheils streng genommen unvereinbar ist mit der allgemeinen

urtheil dagegen verbindet die Wahrnehmungen in einem „Bewusstsein überhaupt". Die Beobachtung der Verbindung zwischen dem Sonnenschein und der Erwärmung eines Steines giebt zunächst nur eine subjektive Verbindung zweier Wahrnehmungen an die Hand; das Erfahrungsurtheil: die Sonne erwärmt den Stein, geht aber weiter und spricht eine objektive Verknüpfung der beiden Erscheinungen aus. Wodurch kommt nun, so fragt Kant, diese Dignität in meine Aussage? Die Antwort wird vorbereitet durch eine fast als nebensächlich oder selbstverständlich vom Philosophen hingestellte Festsetzung, die deshalb von den meisten Kant-Interpreten flüchtig übergangen wird, obwohl sie für die ganze Lehre des transscendentalen Idealismus von principieller Bedeutung ist. „Objektive Giltigkeit und nothwendige Allgemeingiltigkeit sind Wechselbegriffe", so heisst es Prol. §. 19; wenn das Urtheil mit dem Gegenstande übereinstimmt, so müssen alle Urtheile über denselben Gegenstand auch untereinander übereinstimmen; und umgekehrt, wenn wir Ursache haben, ein Urtheil für nothwendig allgemeingültig zu erklären, so müssen wir es auch für objektiv halten (Pr. §. 18). Die erste Hälfte dieser Erläuterung sagt in der That etwas Selbstverständliches; die zweite dagegen nimmt eine dem gewöhnlichen Denken fremde Umkehrung des ersten Satzes vor, es steckt in derselben der revolutionäre, an Kopernikus erinnernde Gedanke der Kant'schen Erkenntnisslehre. Während die hergebrachte Ansicht die objektive Giltigkeit der Erfahrungsurtheile durch die Beziehung des erkennenden Subjekts auf von ihm unabhängige Gegenstände begründet sein lässt, in welchen zuerst eine Verknüpfung von Bestimmungen besteht, die dann im Urtheil wiederholt wird, deutet hier Kant die Möglichkeit an, die Form der Allgemeingiltigkeit des Urtheils als das Erste anzusehen und daraus die Auffassung der betreffenden Beziehung als einer gegenständlichen abzuleiten. Denn wenn objektive (gegenständliche) Giltigkeit und nothwendige Allgemeingiltigkeit Wechselbegriffe sind, so muss es von vornherein ebenso gut denkbar sein, dass die erstere von der letzteren abhängt, als umgekehrt. Die oben angeführte Erklärung, dass wir in dem Erfahrungsurtheil die Wahrnehmungen in einem Bewusstsein überhaupt verbinden, schliesst schon die Entscheidung für den einen der beiden Fälle ein, indem sie indirekt besagt, dass das Erfahrungsurtheil nicht sowohl durch die Beziehung der Wahrnehmungen auf einen vom Subjekt unabhängigen Gegenstand zu Stande kommt, sondern dadurch, dass wir dieselben (auf welche Weise bleibt vorläufig noch unbestimmt) mit dem Anspruche verknüpfen, dass diese Verknüpfung eine für jedes Denken massgebende sei.

Auffassung des Urtheils bei Kant, der gemäss jedes Urtheil ein objektives Verhältniss, nicht aber eine subjektive Beziehung aussagt.

Weiterhin zeigt sich nun, dass es gewisse, „von allen Wahrnehmungen gänzlich unterschiedene Begriffe" sind, durch welche diese Dignität jedesmal in das Urtheil kommt, und die nur dazu dienen, diejenigen Vorstellungen, die unter ihnen enthalten sind, in Ansehung des Urtheilens überhaupt zu bestimmen, mithin ein allgemeingiltiges Urtheil (folglich auch eine objektive Giltigkeit) möglich zu machen (Pr. §. 20). Die Erkenntnissfrage reducirt sich also jetzt darauf, wie wir dazu kommen, derartige Begriffe auf die Wahrnehmungen anzuwenden, und wodurch es verbürgt wird, dass die Wahrnehmungen ihnen jederzeit entsprechen und schon von vornherein in demjenigen Zusammenhange an sich zu stehen scheinen, welchen das Erfahrungsurtheil über sie ausspricht; zur Beantwortung dieser Frage aber muss, wie schon erörtert, zurückgegangen werden auf die transscendentale Funktion des Denkens.

III. Ableitung der Kategorien.

Verfolgen wir deshalb genauer, wie Kant diese letztere im Anschluss an die im Erfahrungsurtheil beobachtbaren Aeusserungen des reflectirenden Denkens bestimmt. Jedes Urtheil, so argumentirt er, enthält eine Einheit mehrerer Vorstellungen (z. B. des Subjekts und Prädikats), welche als eine

analytische zu bezeichnen ist, weil dem Urtheil immer schon die Vorstellung des Ganzen vorausgeht, und die einzelnen Theilbestimmungen auf Grund einer vorhergehenden Zergliederung im Urtheil verbunden werden; das reflectirende Denken ist, mit anderen Worten, nicht im Stande eine Verknüpfung zu schaffen, sondern beruft sich immer auf eine ihm gegebene. Andrerseits kann Zusammenhang niemals absolut (mit der Empfindung) gegeben sein: wo Analysis ist, muss zuvor eine Synthesis stattgefunden haben, es können keine Vorstellungen ihrem Inhalte nach analytisch entspringen; die Synthesis allein „bringt zuerst eine Erkenntniss hervor, die zwar anfänglich noch roh und verworren sein kann und also der Analysis bedarf, allein die Synthesis ist doch dasjenige, was eigentlich die Elemente zu Erkenntnissen sammelt und zu einem gewissen Inhalte vereinigt“ (Kr. §. 10). Diese primitive Synthesis heisst Einbildungskraft*) und ist eine „Funktion der Seele, ohne die wir überall gar keine Erkenntniss haben würden, der wir uns aber selten nur einmal bewusst sind“. Ein Beispiel dieser Synthesis bietet das Ziehen einer geraden Linie, welches immer in Gedanken allen Bestimmungen über dieselbe vorausgehen muss. Damit es nun aber zu einer Erkenntniss in „eigentlicher Bedeutung“ komme, ist noch erforderlich, dass die Synthesis der Einbildungskraft auf Begriffe gebracht werde, welche derselben Einheit geben. So wird, wenn ich z. B. die Gerade zum Gegenstande eines Urtheils mache, die ursprüngliche Synthesis, welche im Ziehen derselben liegt, auf den Begriff der Grösse gebracht, unter welchem das Mannichfaltige der Vorstellung der Geraden (die einzelnen Elemente) als Einheit aufgefasst wird. Die Thatsache nun, dass die Synthesis der Einbildungskraft schliesslich immer in einem Begriffe zum Bewusstsein kommt, „welcher lediglich in der Vorstellung der nothwendigen synthetischen Einheit besteht“, giebt Kant

*) Ob Kant den Begriff der Einbildungskraft von Hume herübergenommen und nur anders bestimmt, oder ob er ihn selbständig gebildet hat, möchten wir nicht entscheiden. Jedenfalls bezeichnet derselbe einen gewöhnlich übersehenen Berührungspunkt der Erkenntnisslehren beider.

zu dem wichtigen Schlusse Veranlassung, dass „dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urtheil Einheit giebt, auch der blossen Synthesis verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung Einheit giebt, welche, allgemein ausgedrückt, der reine Verstandesbegriff heisst“.

Der reine Verstandesbegriff ist hiernach, wie verschiedenen Missdeutungen gegenüber erwähnt sein mag, durchaus nicht ein fertiges Vorstellungsgebilde mit gewissem Inhalte, er bezeichnet vielmehr nur die Form der Synthesis der Einbildungskraft, sofern sie als der Gegenstand logischer Auffassung betrachtet wird; oder, da ja Begriff und Urtheil bei Kant äquivalent sind, so kann man auch sagen, dass der reine Verstandesbegriff die durch jene Synthese bedingte Einheitsform des Urtheils bedeute, welche wir im vorigen Abschnitt als eine Handlung des reinen Denkens erkannten. Somit kommen wir zugleich von den transscendentalen Bestimmungen wieder auf die Betrachtung des analytischen Denkens zurück, welches nunmehr Kant den „Leitfaden“ giebt, um systematisch die verschiedenen Formen der synthetischen Einheit der Vorstellungen (Wahrnehmungen) festzustellen; denn, um den massgebenden Gedanken nochmals zum Ausdruck zu bringen: „derselbe Verstand und zwar durch eben dieselben Handlungen, wodurch er im Begriffe vermittelst der analytischen Einheit die logische Form eines Urtheils zu Stande brachte, bringt auch vermittelst der synthetischen Einheit des Mannigfaltigen in der Anschauung überhaupt in seine Vorstellungen einen transscendentalen Inhalt“, d. h. er schafft, dass das Mannigfaltige der Vorstellungen als ein unabhängig von dem jedesmaligen Bewusstseinszustande Zusammengehöriges gegeben erscheint.

Wir können es uns wohl erlassen, die Urtheilsformen und die ihnen entsprechenden „reinen Begriffe der Synthesis“ aufzuzählen, auch interessiren uns hier von denselben nur diejenigen der Causalität und der Wechselwirkung, welche den hypothetischen und disjunktiven Urtheilen entsprechen sollen.

Mit dieser „metaphysischen Deduktion“ der Kategorien oder reinen Verstandesbegriffe erschöpft sich der erste Theil der transscendentalen Logik. Kant betrachtet, wie schon die Inanspruchnahme der Bezeichnung Kategorien besagt, seine Leistung als die Vollendung des alten Aristotelischen Versuches, die ontologischen Grundbegriffe zu bestimmen; er befindet es als keine allzu schwierige Aufgabe überhaupt „aus dem gemeinen Erkenntnisse die Begriffe herauszulesen, welche keine besondere Erfahrung zu Grunde liegen haben und gleichwohl in aller Erfahrung vorkommen“, beansprucht aber für sich das Verdienst, dieselben aus einem Princip abgeleitet zu haben, und legt somit das Hauptgewicht auf seinen Nachweis der Identität der logischen Denkhandlungen mit der ursprünglichen synthetischen Funktion des Verstandes. Immerhin muthet den Leser der Kritik die abrupte Anreihung der Kategorientafel an diejenige der Urtheilsformen wunderlich an; man vermisst die Ableitung, resp. den Beweis der Correspondenz der einzelnen Kategorien mit den entsprechenden Arten der Urtheile; und befremdlich ist auch die Aeusserung des Philosophen, dass er sich der Definition der Kategorien an dieser Stelle geflissentlich überhebe (Kr. §. 10), und dass er dieselben nur charakterisirt als „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu urtheilen als bestimmt angesehen wird“ (Kr. §. 14), was er eine „Erklärung“ nennt.

Es ist hinlänglich bekannt, dass von verschiedenen Seiten gerade an dieser Stelle des Kant'schen Gedankenganges Lücken constatirt worden sind; in der That kann die volle Bedeutung der Kategorien aus der Betrachtung der logischen Funktion des Urtheilens nicht ersehen werden. Sie bezeichnen hier zunächst nur die Voraussetzung einer jeden Aussage, dass eine Bestimmtheit in der Sache bestehe, und den verschiedenen Beziehungsformen der Vorstellungen im Urtheil entsprechen insofern verschiedene Arten der Bestimmtheit der Objekte. Der reine Verstandesbegriff ist nun nach der obigen Erklärung der Gedanke dieser Bestimmtheit, welcher

jedes Urtheil, insonderheit das Erfahrungsurtheil begleitet; wir haben es also in demselben gar nicht mit einem Begriffe im Sinne der gemeinen Logik zu thun, sondern mit einem an sich ganz leeren Gedanken, welcher nur das Urtheil symbolisirt. Die Kategorie der Causalität z. B. bedeutet in diesem Zusammenhange nur eine „besondere Art der Synthesis, da auf etwas A etwas ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird“ (Kr. §. 13); eine Verbindung, welche angenommen werden muss, wenn das hypothetische Urtheil, wenn A ist, so ist B, als gültig erscheinen soll. Da man, sofern eine Bestimmtheit der Beziehungen zwischen einer Mannigfaltigkeit von Vorstellungselementen vorausgesetzt wird, von Gegenständen spricht, und jene Bestimmtheit die Gegenständlichkeit ausmacht, so kann man auch sagen, dass die Kategorien die Formen des Denkens eines Gegenstandes sind (vergl. Cohen, Kants Analogien d. Erfahrung p. 110); so viele typische Arten der logischen Beziehung des Gedachten sich constatiren lassen, so viele verschiedene Verhältnisse denken wir thatsächlich an den Gegenständen unserer Beurtheilung also auch an äusseren Naturdingen, und indem wir dieselben denken, vollziehen wir ebenso viele besondere intellektuelle Funktionen; das ist zunächst der logische Sinn der Kategorien. Inwiefern etwa und in welchem Sinne beispielsweise die Beziehung von Ursache und Wirkung auch objektiv als etwas an den Gegenständen der Erfahrung Bestehendes interpretirt werden und dem Begriffe der Ursache somit ein bestimmter realer Inhalt verschafft werden kann, bleibt vorläufig noch ausser Betracht; darüber muss man in der Analytik der Grundsätze Aufklärung suchen.

Begriffe ohne Anschauungen sind leer: dieser fundamentale Grundsatz muss besonders auf die reinen Begriffe zur Anwendung gebracht werden, welche sogar absolut abstrakte (rein intellektuelle) Formen sind, die zwar in jeder konkreten Beurtheilung eines Gegenstandes zur Geltung kommen und sogar die Verknüpfung der an sich beziehungslosen Wahrnehmungen im synthetischen Urtheil bestimmen, aber selbst

nichts Gegenständliches darstellen. Ebenso wird die transscendentale Bedeutung derselben, sofern sie zu den ursprünglichen Bedingungen der objektiven Anschauung gehören, in dem in Rede stehenden Abschnitte zwar angedeutet aber nicht vollkommen klar gelegt, dies geschieht erst in der transscendentalen Deduktion; und so lässt natürlich die metaphysische viele Fragen offen.

Aber eins betont doch schon hier Kant mit Entschiedenheit als den obersten Gesichtspunkt der Kategorienlehre, dass dem analytischen Denken, in welchem die reinen Verstandesfunktionen uns zunächst aufstossen, und aus dessen Gebrauch sie bestimmt werden, eine entsprechende Synthesis zu Grunde liegen müsse, und es ist daher wohl am Platze, zu erwägen, was gegen diesen Grundsatz vorgebracht worden ist. Gewisse „Realisten“ (v. Kirchmann) gestehen zwar zu, dass die Anwendung des Causalbegriffes und anderer Begriffe dieser Art durch die Wahrnehmung nicht vollkommen motivirt ist, wollen dieselben aber nur als „Beziehungsbegriffe“ gelten lassen; sie sehen in ihnen nur Produkte des reflektirenden (analytischen) Denkens; mit dem mannigfaltigen Inhalte der Wahrnehmung gelten ihnen auch die Beziehungen dieses Inhaltes als schlechthin gegeben, so dass dem Denken nur die Aufgabe zufällt, sie aufzusuchen; sie bestreiten die Annahme, dass die Beziehungen, auf Grund deren wir durch den reinen Verstandesbegriff eine synthetische Einheit des Wahrnehmungsinhaltes denken, als Produkte einer ursprünglichen Synthesis aufzufassen sind, welche nachträglich in der Kategorie zum logischen Bewusstsein gebracht wird. Es wäre billig, aber dem Geiste der Kantischen Erkenntnisslehre ganz zuwider, wenn man dieser Anschauung mit der Behauptung entgegentreten wollte, dass ja der Entstehungsprocess der objektiven Anschauung psychologisch erwiesen, und dass die genetische Psychologie zu dem Ergebniss gelangt sei, dass allerdings auch von Seiten des psychologischen Subjekts die Einheitsform der Auffassung der Wahrnehmung mitbedingt sei. Aber Kant will ja nicht die Entstehung der Erfahrung untersuchen, sondern das, was in ihr liegt; und da scheint allerdings zwar

mit dem Erfahrungsurtheil eine Funktion in Thätigkeit zu treten, welche die Auffassung des Gegebenen unter gewisse intellektuelle Formen bringt (Kategorien, Beziehungsbegriffe, oder wie man sie nennen will), aber von einer Synthesis, welche die Elemente der Wahrnehmung schon vorher zu jener bestimmten Auffassung vereinigte, will sich nichts bemerken lassen.

Das Ziehen einer Linie, welches als Beispiel für die Synthesis angeführt wurde, ist eine Handlung, durch welche nicht erst vorher völlig isolirte Elemente zu einer Einheit verbunden werden, sondern die schon die Einheit des Raumes voraussetzt, in welcher und der gemäss sie erfolgt. Dagegen ist allerdings Grund zu der Annahme vorhanden, dass die objektive Raumanschauung durch eine dieser willkürlichen Construktionsweise analoge Funktion ursprünglich gebildet wird, da sonst die Allgemeingültigkeit der geometrischen Lehrsätze (welche nichts Anderes enthalten als die Zusammenhänge der Constructionen im Raume), unbegreiflich sein würde*).

Es mag zugestanden werden, dass die Voraussetzung einer ursprünglichen Synthesis durchweg nur die Bedeutung einer erkenntnisstheoretischen Hypothese hat, die nicht direkt verificirt werden kann; aber es giebt einen indirekten Beweis für dieselbe; sie ist, um dies hier vorauszunehmen, die unentbehrliche Voraussetzung, um die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse apriori zu erklären.

Nur dann kann das erkennende Subjekt unabhängig von der Erfahrung über Gegenstände etwas aussagen wollen, wenn diese durch ihm immanente Bedingungen mitbestimmt sind, d. h. also, wenn an der Erfahrung (der objektiven Anschauung), in welcher uns Gegenstände allein gegeben werden, zum mindesten die Form der Verknüpfung des Mannigfaltigen vom Subjekt ursprünglich hervorgebracht wurde, und nur das Mannigfaltige der Empfindung absolut

*) Vgl. den Aufsatz des Verfassers: „Kants transscendentale Aesthetik gegenüber dem Empirismus und Realismus“. (Philos. Monatshefte XX. 4.)

gegeben war. Ausser Frage steht von Anfang an die Unerlässlichkeit der Annahme einer der Analyse der Wirklichkeit zu Grunde liegenden Synthesis Demjenigen, der mit Hume und Kant anerkennt, dass unsere unmittelbare Auffassung der Wirklichkeit (die empirische Anschauung nach Kant) ausser der Materie (den Datis der Empfindung) gewisse Formen einschliesst, die nicht mit der Empfindung gegeben sind. So war von Hume gezeigt worden, dass wir den Inhalt der sinnlichen Eindrücke noch so sehr durchsuchen können, und doch nie das Band zwischen Ursache und Wirkung antreffen werden; Kant folgerte daraus, dass jedes Erfahrungsurtheil, welches trotzdem eine solche Beziehung ausspricht, einen Akt des reinen Denkens einschliesst; aber die Sache hat noch eine andere Consequenz. Dieser Akt wird nicht nach Belieben ausgeübt, wir finden uns vielmehr bestimmt, so und nicht anders die Erscheinungen zu verknüpfen. So muss also der Inhalt der Wahrnehmung schon bevor er der logischen Bearbeitung unterzogen wird, in einen gewissen Zusammenhang gebracht worden sein, und man kann sich denselben nun auf eine zweifache Art zu Stande gekommen denken: nach der Associationshypothese Hume's (psychologisch) oder durch die transscendentale Synthesis, welche Kant an Stelle derselben setzte, nachdem Hume mit seiner Erklärung gänzlich gescheitert war. Denn es steht fest, dass „die Verbindung eines Mannigfaltigen überhaupt niemals durch die Sinne in uns kommen kann", und dass sie vielmehr „ein Aktus der Spontaneität der Vorstellungskraft ist" (Kr. §. 15). — Einige Gegner Kants haben als den Grundfehler der Kategorienlehre die Ableitung der Kategorien aus den Urtheilsformen gerügt. „Nirgends war, so äussert sich Herbart (Allgemeine Metaphysik Bd. III. d. Werke p. 129), Veranlassung in logischen Urtheilsformen einen Leitfaden zu einer durchaus nicht logischen Untersuchung zu sehen, es musste noch ein Sprung gemacht werden, wenn Urtheilsformen der leeren Logik sich in metaphysische Erkenntnissbegriffe verwandeln sollten". Es ist hierauf zu erwiedern, dass die Kategorien, so wie sie aus den Urtheilsformen bestimmt werden, weit entfernt sind, „Erkenntnissbegriffe" bedeuten zu sollen; sie sind ja zunächst nur die Formen des Denkens eines Gegenstandes, in welchen wir uns bei der Beurtheilung der Gegenstände nothwendig bewegen, und durch welche wir nicht den Gegenstand an sich, sondern ihn in Hinsicht auf die Funktion des Urtheilens bestimmt denken; was denselben etwa in der Sache entspricht, bleibt zunächst dahingestellt; faktisch ist nur, dass wir bei der Bildung von Erfahrungsurtheilen über den unmittelbaren Inhalt der Erfahrung hinausgehend eine Verknüpfung des Gegebenen voraussetzen, die wir uns jedoch gar nicht anders denken können, als durch die Verknüpfung der Vorstellungen im Urtheil; der Zusammenhang in den Dingen selbst ist für uns etwas Unfassbares (Prol. §. 28, 29). Wie also beispielsweise ein Ereigniss A mit einem andern B so zusammenhängen könne, dass auf A regelmässig B folgen muss, können wir uns nicht denken, und darüber sagt die Kategorie der Causalität Nichts aus; wohl aber haben wir von einer solchen Verknüpfung der Vorstellungen in unserem Verstande und zwar in Urtheilen überhaupt einen Begriff. Dies Verhältniss bezeichnet jener Verstandesbegriff, und in diesem Sinne bedienen wir uns desselben in der Erfahrung. In Betracht kann deshalb der Herbart'sche Einwurf nur insofern kommen, als er gegen die Deutung der Kategorien auf ursprüngliche synthetische Funktionen gerichtet ist, welche den Hintergedanken der metaphysischen Deduktion bildet. In dieser Hinsicht muss allerdings eingeräumt werden, dass Kant zwar wiederholt die Identität der analytischen Funktion des Denkens und der synthetischen energisch betont, aber einen Beweis für dieselbe erst in der transscendenten Deduktion liefert; bei der Aufstellung der Kategorientafel steht derselbe noch aus; an dieser Stelle kann man nur darauf hinweisen, dass eine Bestimmtheit der Gegenstände für die Funktionen des Urtheils nicht anders denkbar sein wird, als dadurch, dass das Mannigfaltige der empirischen Anschauung ursprünglich schon in diesem Sinne verbunden ist.

Von anderer Seite sind Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Kantischen Tafel der Urtheilsformen erhoben worden, also gegen die rein logischen Unterlagen der Kategorienlehre. Trendelenburg constatirt (Geschichte der Kategorienlehre p. 273), dass diese Tafel von Kant zuerst zusammengestellt worden sei, also keineswegs einen überlieferten sicheren Besitz der Logik darstelle; er sucht weiterhin (p. 292) nachzuweisen, dass z. B. das hypothetische und kategorische Urtheil gar nicht wesentlich verschiedene Formen des Denkens sind, weil sich ausnahmslos jede Aussage in die eine wie in die andere bringen lasse. Wir glauben, dass dieser Umstand nicht beweiskräftig ist; die beregte Umformung ist zunächst eine solche des sprachlichen Ausdrucks; wollte man die Form des Gedankens nach der grammatischen Form des Satzes beurtheilen, so würde allerdings ein Unterschied nicht zu finden sein, aber es muss doch wohl die logische und die Sprachform unterschieden werden, beide hängen zwar zusammen, aber nicht eindeutig. Wir gestehen zu, dass jeder mathematische Lehrsatz z. B. sich sowohl kategorisch als hypothetisch ausdrücken lässt (und die Wissenschaft wählt bekanntlich bald die eine, bald die andere Form), aber Niemand wird leugnen wollen, dass wir es hier logisch immer mit einem hypothetischen Verhältniss zu thun haben (Grund und Folge). Ebenso mag eine Aussage über reale Verhältnisse sich sowohl hypothetisch wie kategorisch formuliren lassen, so wird doch stets darin ein Unterschied sein, wie wir den Zusammenhang uns denken, wir werden immer uns bewusst sein, ob wir in der Sache ein hypothetisches oder ein kategorisches Verhältniss meinen, und demgemäss wird auch immer die eine äussere Form der Aussage die angemessenere sein. Wenn deshalb der genannte Logiker die Verschiedenheit der Verhältnisse der Inhärenz und Causalität leugnet und erklärt, dass „die Inhärenz ihrer eigensten Natur nach causal sei", da ja die Substanz die Bedingung sei für das Accidens, so widerspricht ihm die genauere Prüfung der exakt-wissenschaftlichen Begriffe. In so vielen Fällen auch die Wissenschaft sich veranlasst findet, Umstände, die zuvor als (dauernde) Eigenschaften von Dingen angesehen wurden, als durch Ursachen bedingte Zustände aufzufassen, so zeigt doch (neben der logischen Analyse) schon die Betrachtung des Fortganges dieses Verfahrens, dass zuletzt immer Substanzen mit Eigenschaften zurückbleiben, die nicht mehr im gewöhnlichen Sinn als Wirkungen, sondern als inhärente ursprüngliche Bestimmungen aufzufassen sind. Dass dies nicht anders sein kann, ist dem Kantianer von vornherein klar durch die Erwägung, dass die logische Form unserer Gedanken unausweichlich das Verhältniss von logischem Subjekt und Prädikat ebenso wie dasjenige zwischen Bedingung und Bedingtem in unsere Auffassungen hineinbringt.

Dass die Polemik Trendelenburgs auch einige wirklich schwache Punkte der Kategorienlehre trifft, soll nicht in Abrede gestellt werden. Um bei den unserem Gegenstande nahe stehenden Kategorien zu bleiben, so bietet sicher die Zusammenstellung der disjunktiven Urtheilsform und der Kategorie der Wechselwirkung zu Bedenken Anlass. Zugestanden, dass das disjunktive Verhältniss wirklich eine Grundform des Denkens darstellt, so ist es doch nicht klar, welche Beziehung der Gedanke der Wechselwirkung in einander greifender Kräfte zu der logischen Eintheilung hat, in welcher sich die Glieder streng ausschliessen, ohne sich zu berühren (Pr. p. 293). Ja wir gehen weiter und möchten bezweifeln, dass Wechselwirkung überhaupt mit zu den Arten der Bestimmtheit gehöre, welche die Erfahrungsurtheile an ihren Gegenständen voraussetzen. Das disjunktive Urtheil findet Anwendung bei der Classifikation der Erscheinungen, hier denken wir uns nun sicher nichts Derartiges wie eine Wechselwirkung der betreffenden Glieder; viel eher würde das von Kant sogenannte Principium der durchgängigen Bestimmung (Kr. 462) als die Form zu bezeichnen sein, welche wir auf die Gegenstände im disjunktiven Urtheil anwenden. Die Wechselwirkung ihrerseits im gewöhnlichen Sinne verstanden (und eine besondere Definition für dieselbe als Kategorie hat Kant nicht gegeben), stellt sich vielmehr als ein konkreter physikalischer Begriff dar, welcher den Substanz-

und Causalgedanken einschliesst, und zu welchem erst bestimmte Thatsachen Veranlassung geben. (Weiteres siehe unten!)

Nach allem werden wir Kants Ableitung der Kategorien nicht als eine fehlerfreie, selbst nicht als eine zweckmässige betrachten wollen, die Systematisirung der logischen Formen des Urtheils ist in der That dem Irrthum der Verwechselung sprachlicher und logischer Formen viel zu sehr ausgesetzt, als dass man mit Kant ein unbedingtes Zutrauen in dieselbe setzen könnte. Aber sie ist, wie Cohen richtig auseinandergesetzt hat, für den Aufbau der Kategorienlehre thatsächlich entbehrlich, da die Untersuchung der Bedingungen möglicher Erfahrung sicherer zur Auffindung derselben führt; und diese Untersuchung ist auch in der Kritik der reinen Vernunft der Prüfstein, an welchem die zunächst nach Massgabe der Tafel der Urtheile fixirten Kategorien nachträglich sich zu bewähren haben.

Zu den wesentlichen, gegen die Kategorienlehre erhobenen Bedenken gehört noch dieses, ob die Methode ihrer Aufsuchung zu dem Gebrauche, der von ihnen gemacht wird (zum Behuf der Erklärung apriorischer Erkenntniss), nicht in Widerspruch stehe. Dass im Verstande gerade die zwölf Kategorien liegen, nicht mehr und nicht weniger, dies erklärt Kant für eine Thatsache, über die sich keine weitere Rechenschaft ablegen lasse (Kr. §. 21). Das Wissen um die Kategorien ist demnach kein apriorisches im Sinne des mathematischen oder der „reinen Naturerkenntniss“ und scheint vielmehr eine Sache der Erfahrung (Psychologie) zu sein. In dem Streite, der über die Erkenntnissart geführt worden ist, durch welche die Kantische Kritik zu ihren Resultaten gelange, haben nun Ulrici und K. Fischer die Consequenz geltend gemacht, dass, wenn die Kategorien aposteriori gefunden seien, sie als Erfahrungsgegenstände nicht den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben könnten, der nur dem apriori Erkannten eigen sei.

Wir müssen dieser Schlussfolgerung als einer missverständlichen entgegentreten; wenn wir durch die Kategorien nothwendige Zusammenhänge in den Gegenständen denken, so brauchen deshalb sie selbst als Objekte der Erkenntniss nicht nothwendig gegeben zu sein; die Begründung der objektiven Erkenntniss auf die Kategorien ist jedenfalls unabhängig davon, auf welchem Wege die Kenntniss der letzteren erworben wird; man kann sehr wohl mit Fries den Nachweis der Kategorien als eine Sache der empirischen Anthropologie betrachten und doch materiell die Kategorienlehre so streng im Sinne des Apriorismus verstehen als unter der entgegengesetzten Voraussetzung. Unter welche Erkenntnissrubrik der Inhalt der Kritik übrigens zu rechnen sei (ob analytisch oder synthetisch, apriori oder aposteriori), wird unten zur Besprechung kommen.

IV. Transscendentale Deduktion der Kategorien.

Kant unterscheidet im Ganzen drei Arten der Deduktion reiner Verstandesbegriffe; dem Locke schreibt er eine „empirische Deduktion“ derselben zu, insofern dieser „die Gelegenheitsursache ihrer Erzeugung“ in der Erfahrung aufgesucht habe; er bezeichnet dieses „Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntnisskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen“, zwar als nützlich, ohne ihm indess in kritischer Beziehung einen Werth beizulegen, weil nur der Besitz nicht die Rechtmässigkeit der Anwendung der Begriffe dabei in Frage komme. (Eine Auffassung, mit der unsere Beurtheilung Locke's wesentlich übereinstimmt.) Eine zweite Form ist Kant's eigene metaphysische Deduktion, welche die Kategorien als von der Wahrnehmung unabhängige mit der Funktion des Urtheilens gegebene Formen des Denkens von Gegenständen nachwies.

Damit ist nun zwar nicht nur der Besitz, sondern auch die Unumgänglichkeit des Gebrauches der Kategorien in jedem Erkenntnissakte erwiesen; aber damit findet unser Philosoph noch kein Genügen, sondern legt sich selbst die Frage vor, welches Recht wir zu der Erwartung haben, dass alle Gegenstände der Erfahrung den Bedingungen unseres Denkens ent-

sprechen werden; zur Entscheidung derselben wird die transscendentale Deduktion unternommen.

Die Erwägung, mit welcher eine oberflächliche Kritik die ganze Kant'sche Erkenntnisslehre höchst bequem abzuthun vermeint, dass nämlich die Natur mit dem Zusammenhange ihrer Erscheinungen unabhängig vom Denken gegeben, und es demnach ein Unsinn sei zu behaupten, der Verstand mache die Natur, hat Kant selbst gründlich berücksichtigt; „ohne die Funktionen des Verstandes können uns allerdings Gegenstände erscheinen", und es könnten wohl allenfalls Erscheinungen so beschaffen sein, dass der Verstand sie den Bedingungen seiner Einheit gar nicht gemäss fände" (Kr. §. 13). Dies sind Aeusserungen Kant's, welche genau dem in Rede stehenden Bedenken entsprechen; man sieht, dass es ihm nicht in den Sinn gekommen ist, die Natur als zu Stande gebracht durch die Funktionen des reflektirenden Denkens anzusehen, in welchem zunächst die Kategorien gegeben sind; dass er sehr wohl die Auffassung von Gegenständen in der objektiven Anschauung unterscheidet von der Bearbeitung, der der Inhalt derselben nachträglich durch das analysirende Denken unterworfen wird. Die Verstandesfunktion, durch welche nicht die Erfahrung als Erkenntniss, sondern die Gegenstände der Erfahrung, sofern sie dem analysirenden Verstande gegeben sind, selbst möglich gemacht werden sollen, muss weit tiefer gesucht werden. Kant erklärt selbst (Kr. §. 15), dass alle Kategorien sich auf logische Funktionen in Urtheilen gründen; in diesen aber sei schon Verbindung gedacht, folglich setzen die Kategorien schon Verbindung voraus.

Ehe wir nun den Beweis Kant's, dass in der That alle Gegenstände, die unserer Erkenntniss vorkommen können, den „subjektiven Bedingungen des Denkens" genügen werden, verfolgen, müssen wir uns klar werden, was unter dem Begriffe eines Gegenstandes der Erkenntniss zu verstehen ist. Es ist nämlich von Wichtigkeit für die Auffassung des unmittelbaren Resultats der transscendentalen Deduktion, sowie ihrer weiteren Consequenzen festzuhalten, dass für Kant von vornherein Objekt der Erkenntniss nur das ist, was in der Erfahrung gegeben sein kann; Dinge, die niemals Erfahrungsgegenstände sind, würden uns zu Begriffen nöthigen, die niemals in concreto gegeben werden könnten und folglich problematisch bleiben müssten (Prol. §. 16). Schon zufolge des Axioms, dass nie ein Begriff ohne Anschauung Erkenntniss geben kann, entfällt demnach bei Kant die Rücksicht auf Dinge an sich, und reducirt sich die Betrachtung im Sinne von Locke und Hume auf die Gegenstände der Sinne; denn die einzige Art, wie uns Gegenstände gegeben werden können, ist „die Modifikation der Sinnlichkeit" (Kr. 170). Den unbestimmten Gegenstand nun der empirischen Anschauung nennt Kant Erscheinung, ohne von vornherein über den metaphysischen Charakter der Erscheinung etwas auszumachen, ob sie bloss im Subjekt besteht, oder ob ein vom Subjekt unabhängiges Reale ihr zu Grunde liegt, oder was sie sonst ist. — In seinem Bestreben die dunklen Voraussetzungen der Kritik der reinen Vernunft ans Licht zu ziehen, hat Volkelt in erster Linie das von ihm sogenannte Princip des Positivismus als eine solche hingestellt und gleichzeitig nachzuweisen gesucht, wie der fragliche Gedanke von anderen ihm widersprechenden in der Ausführung durchkreuzt würde; er versteht dabei unter Positivismus die von Hobbes und Locke zur Geltung gebrachte, von Hume consequent ausgebildete Anschauung, dass all unser Erkennen sich zunächst nur in Vorstellungen bewegt; Kant habe diesen Gedanken der Ausführung seiner Kritik zu Grunde gelegt, ohne ihn je bestimmt auszusprechen und für sich zu erörtern, in Folge dessen habe er aber auch gelegentlich sich von einem naiven Realismus fortreissen lassen, welcher den Wahrnehmungsinhalt ohne Weiteres als Gegenstand, nicht als Vorstellung betrachte, und so den Fundamentalunterschied zwischen Vorstellung und Ding an sich verwischt*). Wir vermögen dieser Ansicht nicht durchgehends beizustimmen. Das „positivistische" Princip war von Hume so präcis bestimmt worden, dass Kant, wenn er es seinen Gedanken zu Grunde gelegt hätte, es sicher mit

*) Kants Erkenntnisslehre u. s. w. 1879; p. 11, 20, 22.

vollem Bewusstsein gethan haben würde. Aber Kant übersah, zu welchem Ergebniss der „Positivismus“ bei Berkeley und Hume geführt hatte und führen musste: trotz aller Erklärungskünste ging diesen der Unterschied der empirischen Anschauung und der blossen Einbildung verloren, der „Idealismus“ Berkeley's und Hume's musste auch die Dinge, welche das gemeine Denken wahrzunehmen glaubt, für blosse Einbildung erklären, ein Resultat, welches Kant auf's äusserste perhorrescirte. Er gab daher den Grundgedanken der Ideal-Philosophie (wie Reid jenen Positivismus bezeichnete) auf, und ging einfach vom Standpunkte des naiven Realismus aus, welcher annimmt, dass Gegenstände in der Anschauung gegeben sind; und wenn er auch durch den Fortgang seiner Untersuchung dazu geführt wurde, sich zum transscendentalen Idealismus zu erheben, so blieb er doch auch jetzt noch immer Berkeley und Hume gegenüber bei der Behauptung, dass uns „wirkliche Objekte im Raume allerdings gegeben sind“; der Satz des transscendentalen Idealismus, dass alle Erscheinungen nur Vorstellungen in uns sind, hat einen ganz anderen Sinn als der entsprechende des Berkeley resp. Hume; dort ist die „Vorstellung“ transscendental, hier psychologisch gemeint. Wenn man deshalb von einem Positivismus Kant's reden will, so muss man ihn zu allererst scharf von demjenigen der englischen Philosophie unterscheiden, und weiterhin wird zu bedenken sein, ob derselbe nicht vielmehr zu den Resultaten als zu den Voraussetzungen der Kritik gehört; Voraussetzung derselben ist jedenfalls nur dies, dass all unser Erkennen immer nur auf gegebene Gegenstände (Erscheinungen) gehen kann, es liegt ihr fern, dieselben von vornherein irgendwie mit den Vorstellungen in eine Kategorie zu stellen; erst durch die Untersuchung selbst wird bestimmt, was die Erscheinungen eigentlich bedeuten.

Nachdem die transscendentale Aesthetik festgestellt hat, dass wir in der empirischen Anschauung jedenfalls die Gegenstände nicht so auffassen, „wie sie an sich sein mögen“, untersucht die transscendentale Logik weiterhin, was denn mit den Gegenständen gemeint sein kann, auf welche wir den Inhalt der Anschauung beziehen, und kommt zu dem Schlusse, „dass dieser Gegenstand nur als Etwas überhaupt müsse gedacht werden, weil wir ausser unserer Erkenntniss doch Nichts haben, welches wir dieser Erkenntniss als correspondirend gegenüber setzen könnten“, alles, was uns in der Anschauung gegeben ist, aber nur „sinnliche Vorstellungen sind, die an sich in eben derselben Art nicht als Gegenstände müssen angesehen werden“. Dieses Etwas = X führt aber nun den Gedanken eines nothwendigen Zusammenhanges mit sich; insofern unsere Erkenntnisse auf einen Gegenstand bezogen werden, wird eine gewisse Einheit derselben vorausgesetzt (Kr. 1. Aufl. p. 664). An diesem Punkte setzt in der ersten Auflage die Deduktion der Kategorien ein. Da wir es, so wird im vorigen Zusammenhange weiter gefolgert, nur mit dem Mannigfaltigen unserer Vorstellungen zu thun haben, und jenes X, was ihnen correspondirt, weil es etwas von unseren Vorstellungen Verschiedenes sein soll, für uns Nichts ist, so kann die Einheit, welche der Gegenstand nothwendig macht, nichts Anderes sein, als die formale Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen, folglich muss die Anschauung durch eine solche Funktion der Synthesis haben hervorgebracht werden können, welche die Reproduktion des Mannigfaltigen apriori nothwendig, und einen Begriff, in welchem dieses sich vereinigt, möglich macht (a. a. O). Kant geht nun einzeln die transscendentalen Processe durch, welche zu der Synthesis eines Mannigfaltigen zur Vorstellung eines Gegenstandes gehören, und findet die drei Stufen der „Apprehension“, der „Reproduktion“ und der „Rekognition im Begriffe“ auf, von welchen die letzte die höchste ist und der Synthesis der Einbildungskraft die Einheit giebt, durch welche die objektive Giltigkeit der Anschauung, d. h. ihre Beziehung auf einen Gegenstand zu Stande kommt (p. 678). Ist Kant's Gedankengang in diesen Entwickelungen nur hypothetisch, so wird er apodiktisch durch Rücksichtnahme auf die Einheit des Bewusstseins; es „können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Be-

wusstseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen allein möglich ist" (Transscendentale Apperception); diese aber wäre „unmöglich, wenn nicht das Gemüth in der Erkenntniss des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewusst werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntniss verbindet"; diese aber kann nur eben jene Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen sein, vermöge deren wir sie auf einen Gegenstand beziehen, diese Begriffe aber sind die Kategorien.

In anderer Ordnung verknüpft die zweite Auflage der Kritik dieselben Gedanken.

Sie beginnt mit dem Begriffe der transscendentalen Apperception, und stellt als obersten Satz das Axiom auf, dass wir alle mannigfaltigen Erscheinungen nur dann mit einem identischen Bewusstsein begleiten können, wenn wir wirklich die eine zur anderen hinzusetzen und uns dieser Synthesis bewusst sind; oder: analytische Einheit des Selbstbewusstseins ist nur durch eine ursprüngliche synthetische möglich (§ 16). Nun ist „Objekt (Gegenstand) das, in dessen Begriffe das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung vereinigt ist", folglich ist „die (synthetische) Einheit des Bewusstseins dasjenige, was die Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Giltigkeit ausmacht". Handlungen nun, durch welche eine Mehrheit von Erkenntnissen als im Objekt verbunden gesetzt werden, sind die logischen Formen der Urtheile; folglich sind auch alle Anschauungen den Einheitsbegriffen, welche jenen Formen entsprechen, nothwendig unterworfen. Um zu zeigen, wie dies möglich sei, fängt Kant auch hier die Betrachtung des Ursprungs unserer Vorstellungen von Objekten am andern Ende, bei der Sinnlichkeit, an, weist nach, dass es schon zu einer Einheit der Anschauung nicht kommen kann, ausser auf Grund einer Synthesis des Mannigfaltigen in den Formen des Raumes und der Zeit, und dass diese keine andere sein kann als die Verbindung des Mannigfaltigen einer Anschauung überhaupt im Urtheil, (welches ja stets

anschauliche Vorstellungen voraussetzt) nur auf unsere sinnliche Anschauung angewandt. Wenn ich z. B., so exemplificirt der Philosoph, das Gefrieren des Wassers wahrnehme, so gehört zu dieser Wahrnehmung, dass ich mir den Inhalt derselben in einem bestimmten Zeitverhältniss vorstelle; die Zeit ist aber nicht mit den Empfindungen gegeben, also ist schon die Auffassung in der Zeit eine Synthesis, und zwar dieselbe, welche mit Abstraktion von der Form der Anschauung in der Kategorie der Ursache ausgesprochen ist (Kr. §. 26 Schluss). Allgemein gesprochen kommt die Einheit der Anschauung dadurch zu Stande, dass der Verstand den inneren Sinn durch das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen der synthetischen Einheit der Apperception gemäss bestimmt und so die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft zu Stande bringt (§. 24); so dass es „ein und dieselbe Spontaneität ist, welche dort (in der sinnlichen Anschauung) unter dem Namen der Einbildungskraft, hier (im Denken) des Verstandes, Verbindung in das Mannigfaltige der Anschauung hineinbringt" (§. 26, Anmerk.).

Den Kern der gesammten Deduktion bilden zwei Gedanken, die Bestimmung des Wesens der Objektivität (Gegenständlichkeit), und das Princip der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. Auf einer Verkennung des einen oder des anderen beruhte ein grosser Theil der Angriffe, welche gegen diesen Theil der Kant'schen Kritik und damit gegen die Grundlage seiner positiven Erkenntnisslehre gerichtet worden sind. Wir ziehen einige dieser Angriffe heran, um in Anknüpfung an dieselben zugleich eine Erläuterung einiger Punkte des Vorigen zu geben.

„Die innere Verbindung der Sache, so sagt Trendelenburg in der angeführten Schrift, hat mit dem sich zur Einheit zusammenfassenden Subjekt nichts zu thun; jene bleibt, sie mag gedacht werden oder nicht; — erst wenn diese Verbindung gedacht wird, ist sie von dem sich gleichbleibenden Selbstbewusstsein begleitet; die synthetische Einheit der

Apperception ist die Grundbedingung für die That des bewussten Denkens, aber nicht für die Sache, die gedacht wird, und für die Verhältnisse der Sache, die im Urtheil ausgesprochen werden; insofern bleibt der von Kant angegebene Grund hinter dem, was er begründen soll, weit zurück". Man bemerkt, dass Trendelenburg von einer Unterscheidung des Sachlichen und des Gedachten ausgeht, die Kant in dieser Schärfe ganz fremd ist. Für Kant schränkt sich von vornherein der Begriff der Sache auf denjenigen eines Gegenstandes sinnlicher Anschauung ein, insofern hat das Objekt schon nothwendig eine Beziehung zum (anschauenden) Subjekt und die Frage ist nur noch, warum es auch auf das denkende Subjekt nothwendig bezogen ist; oder mit Kant zu reden: welche Beziehung die Sinnlichkeit auf den Verstand hat. Nun scheint aber allerdings die Kluft zwischen der Anschauung, in welcher Gegenstände gegeben werden, und dem Urtheil, welches die Verhältnisse derselben in Gedanken gewissermassen nachbildet, noch gross genug zu sein, und wir gestehen zu, dass „die Verbindung in der Sache" in keiner Weise als durch dieselbe Einheit des Bewusstseins bedingt angesehen werden kann, welche die Handlungen des logischen Denkens begleitet. Dafür unterscheidet ja aber Kant wohlweisslich die letztere, analytische Einheit des Selbstbewusstseins, von der ihr zu Grunde liegenden synthetischen. Die vielbesprochene synthetische Einheit der Apperception ist keinesfalls mit dem einheitlichen Selbstbewusstsein des denkenden Subjekts unmittelbar identisch*), sie ist vielmehr die Voraussetzung des letzteren; denn nur dadurch, so lehrt Kant ausdrücklich, dass das Mannigfaltige der Anschauung ursprünglich zusammengesetzt worden ist, können wir uns nachher bei aller Vielfarbigkeit desselben immer des identischen Selbst in dem: ich denke bewusst sein. Demgemäss wird auch in der ersten Auflage der Verstand als die Einheit der Apperception in Bezug auf die Synthesis der

*) Vgl. darüber: Wille in Philosoph. Monatshefte Bd. 18. p. 8. gegen K. Fischer und Schopenhauer.

Einbildungskraft definirt (Ded. 3. Abschn.), und der reine Verstandesbegriff als die nachträgliche Intellektualisirung der bereits vorhandenen objektiven Einheit erklärt (a. a. O.).

Damit erledigt sich zugleich der ganz oberflächliche Einwurf, als ob die Anwendung der Kategorien auf die Erscheinungen in der Willkür des betrachtenden Subjekts liege, und wir also nach Belieben eine gegebene Erscheinung unter diesem oder jenem Begriffe denken könnten (v. Kirchmann). Kant hat durchaus die thatsächliche Bestimmung des analytischen Denkens durch den Gegenstand, welche der erfahrungsmässigen Betrachtung der Dinge ihren eigenthümlichen Charakter giebt, nicht in Abrede stellen wollen; aber das empirische Gegebensein der Objekte schliesst ihm die transscendentale Bestimmung derselben durch eine ursprüngliche Synthesis nicht aus, ja es setzt, wie er zeigt, die letztere voraus.

Man fragt, was ist transscendental? Die Erklärung der Kritik lautet zunächst, dass transscendental alles das ist, woraus die Möglichkeit synthetischer Erkenntnisse apriori ersehen werden kann (Kr. 104), ein solches Princip muss aber zu den subjektiven Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung gehören (wie bewiesen wird); daher kann man das Transscendentale auch durch die letztere Bestimmung definiren, und diese Bedeutung kommt in den vorstehenden Erörterungen durchgehends in Betracht. Fast alle Missverständnisse Kants wurzeln in einer Verwechselung des Transscendentalen einerseits mit der logischen Reflexion, andrerseits mit psychologischen Processen, während es doch ein von beiden wohl unterschiedener Begriff ist, der die ganze Besonderheit der Kantischen Erkenntnisslehre bezeichnet*).

Das empirische Denken findet seine Gegenstände in der empirischen Anschauung vor, aber die Anschauung beruht auf einer transscendentalen Synthesis, weil Empfindung nicht diejenige Verbindung geben kann, die das Wesen des Gegen-

*) Die specifische Bedeutung des Begriffes vom Transscendentalen in der Kantischen Erkenntnisslehre hat wohl zuerst Cohen in das richtige Licht gesetzt.

standes für uns ausmacht; dies ist der allererste Gedanke Kants in Bezug auf die Auffassung der Erfahrung*), oder wenn man will, die Grundhypothese desselben, für die er, ausser dem Begriffe der Empfindung selbst noch zwei gewichtige Gründe anzuführen hat; einmal die analytische Einheit des Bewusstseins, welche eine synthetische voraussetzt, dann den Umstand, dass, ohne eine ursprüngliche Funktion der Synthesis als Grund des gegenständlichen Zusammenhangs anzunehmen, die Anwendung von Begriffen wie Ursache, Substanz u. s. w. auf die Erscheinungen unbegreiflich sein würde**). Wie kam nun Kant dazu, diese transscendentale Funktion als ihren Formen nach mit der Funktion des analytischen Denkens zusammenfallend zu setzen, und die Kategorien als den begrifflichen Ausdruck derselben zu betrachten? Auch hier fallen mehrere Motive zugleich in's Gewicht; erstens die genauere Erwägung des Charakters der logischen Verknüpfung, dass in derselben nämlich jederzeit dieselbe objektive Zusammengehörigkeit gesetzt wird, welche in der Anschauung gegeben zu sein scheint; zweitens die anzunehmende Identität der synthetischen Einheit der Apperception mit derjenigen, welche in der Vorstellung: ich denke, liegt, die das logische Bewusstsein ausmacht; insofern ich also auch die Anschauung mit der letzteren muss begleiten können, ist auch sie auf das logische Bewusstsein bezogen.

Schopenhauer erklärte das Kant'sche „Objekt der Erfahrung" für ein Unding, weil es weder anschauliche Vorstellung, auch nicht abstrakter Begriff, sondern von beiden verschieden und doch beides zugleich ist (Welt als W. u. Vorst., Anhang);

*) Der Begriff Erfahrung ist bekanntlich bei Kant nicht eindeutig. Bald bezeichnet er das rein Sinnliche der Erkenntniss, so wenn dem Hume vorgeworfen wird, den Begriff der Ursache aus Erfahrung abgeleitet zu haben; bald in dem theoretischen Sinne Kants das gemeinsame Produkt aus Sinnlichkeit und Verstand, und zwar wird als solches sowohl die wissenschaftliche Empirie, als auch schon die reflexionslose empirische Anschauung verstanden.

**) Vgl. zur Sache die ähnlichen Anschauungen von Volkelt (p. 218 der angeführten Schrift; und Riehl, Kriticismus I, 285).

in der That ist das Objekt der Erfahrung auch nach Kant in der Anschauung enthalten und nicht im abstrakten Begriffe, aber in der Anschauung liegt der Begriff schon eingeschlossen (auf Grund der Synthesis der Einbildungskraft); die empirische Anschauung ist nicht Anschauung im absoluten Sinne; sofern sie vielmehr Erkenntniss eines Objektes*) ist, erfordert sie einen Begriff, „dieser mag noch so unvollkommen oder so dunkel sein, wie er wolle". (Kr. 665.)

Weit verbreiteter und verhängnissvoller als die Verwechselung des Transscendentalen mit dem reflectiv Logischen ist diejenige mit dem Psychologischen; unseres Wissens ist Riehl der einzige, welcher mit voller Schärfe die Grenze beider Begriffe gezogen hat, und seinen Darlegungen stimmen wir rückhaltslos zu, denn sobald jene Grenzlinie irgend verwischt wird, wird die Kantische Erkenntnisslehre zu einem werthlosen Produkt. Zwar ist nicht zu verkennen, dass Kant das psychologische Vorurtheil durch verschiedene Aeusserungen selbst begünstigt hat. So erklärt er, dass die Deduktion der Kategorien zwei Seiten habe; die eine solle die objektive Giltigkeit der reinen Verstandesbegriffe darthun, die andere betrachte den reinen Verstand in subjektiver Beziehung nach seiner Möglichkeit und den Grundlagen, auf denen er beruhe. (Vorrede zur 1. Aufl.) So hat man denn vielfach die ganze transscendentale Deduktion als eine psychologische Analyse gedeutet, theils im Interesse ihrer Bekämpfung, theils auch in dem der Vertheidigung**), und darüber ganz die anderweite Aeusserung des Autors vergessen, dass bei ihm nicht vom Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liege; das erstere ge-

*) Riehl unterscheidet passend die bestimmte (objektive) Anschauung von der unbestimmten, nur auf dem Sinne beruhenden.

**) Merkwürdigerweise sucht Cohen Kant gegen Herbart durch die Bemerkung zu schützen, dass von Kant die Formen des Anschauens und Denkens als Processe gedacht seien, und dass also eine völlige Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken der Herbart'schen Psychologie bestehe (p. 99 der genannten Schrift); ebenfalls soll die transscendentale Deduktion in einem bestimmten Sinne psychologisch sein, da die Erklärung psychischer Processe zur Lösung mitwirke (p. 123).

höre zur empirischen Psychologie und werde auch selbst da ohne das Zweite, welches zur Kritik der Erkenntniss und besonders des Verstandes gehöre, niemals gehörig entwickelt werden können. (Proleg. §. 21a.) Auch im Zusammenhange der Deduktion finden sich Stellen genug, welche die transscendentalen Begriffe von den psychologischen genau scheiden. So verwirft Kant das sogenannte „Präformationssystem der reinen Vernunft", die Ansicht, dass uns Begriffe derart eingepflanzt seien, dass ihr Gebrauch mit dem Laufe der Dinge selbst jederzeit übereinstimmte, weil die subjektive (psychologische) Nothwendigkeit gerade nach diesen Begriffen zu denken, niemals als Beweis für eine objektive Nothwendigkeit in der Sache gelten könnte; wir würden auf diesem Standpunkte nie sagen können: die Ursache ist im Objekte mit der Wirkung verbunden, sondern: ich bin so angelegt, diese Vorstellungen zu verbinden, und somit würde unsere Erkenntniss nach dem Wunsche des Skeptikers lauter Schein. (Kr. 163.) Mit voller Klarheit erkennt hier der Philosoph, dass die Theorie der Erkenntniss nicht auf Kategorien im psychologischen Sinne (angeborne Begriffe oder natural suggestions nach Reid) gegründet werden kann, wenn man nicht dem Skepticismus Hume's verfallen will. Ueberdem beweist er auch direkt gegen den Letztern, dass auf psychologischem Wege eine Lösung der Frage nach dem Zustandekommen der Erfahrung nicht zu erreichen ist; denn die Association der Wahrnehmungen setze, um denkbar zu sein, schon eine gewisse Affinität derselben voraus, jene Regelmässigkeiten der Verbindung nämlich, welche gegeben sein müssen, um den psychologischen Mechanismus in Thätigkeit treten zu lassen; „es muss also ein objektiver, d. i. vor allen empirischen Gesetzen der Einbildungskraft apriori einzusehender Grund sein, worauf die Möglichkeit, ja sogar die Nothwendigkeit eines durch alle Erscheinungen sich erstreckenden Gesetzes beruht, sie nämlich durchgängig als solche Data der Sinne anzusehen, welche an sich associabel und allgemeinen Regeln einer durchgängigen Verknüpfung in der Reproduktion unterworfen sind". (Kr. 676.) Es zeigt sich also, dass die von Kant sogenannte empirische (psychologische) Erklärungsweise immer schon das voraussetzt, was sie erklären will: den Zusammenhang der Erscheinungen; die wahre Theorie der Erfahrung wird zu den Principien aufsteigen müssen, auf denen jene Associabilität der Wahrnehmungen beruht, oder zu dem „objektiven Grunde der Einheit der Association", welcher es unmöglich macht, „dass Erscheinungen von der Einbildungskraft anders apprehendirt würden, als unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit dieser Apprehension". Um denselben wichtigen Gedanken noch in anderer Form zu wiederholen: die psychologische Erklärung der Wahrnehmung nimmt eine Verknüpfung der Elemente der Wahrnehmung als gegeben an, die transscendentale Erkenntnisslehre hat den Grund, auf welchem schon diese beruht, aufzuzeigen und hat demnach von den psychologischen Erklärungsmitteln sich Nichts zu versprechen. Nun kann man den letzten Grund aller Verknüpfung, oder, im Anschluss an die psychologische Theorie der Wahrnehmung, den Grund der psychologischen Affinität der Wahrnehmungen, auf welcher ihre psychologische Verschmelzbarkeit beruht, entweder in den Dingen oder im Subjekt suchen; das letztere ist Kants Fall, und zwar ist es die synthetische Einheit der Apperception, aus welcher er jene Affinität erklärt, und die, weit entfernt das Ergebniss psychologischer Processe zu sein, die Vorbedingung derselben bildet. Die Methode Kants ist deshalb auch nicht psychologische Empirie, sondern die transscendentale Analyse der Erfahrung, d. h. die Aufsuchung ihrer allgemeinen logischen Bedingungen; in diesem Sinne spricht er selbst von der „Analysis des Metaphysikers" (Vorrede zur 2. Aufl.), deren Verfahren nicht die Induktion sondern die Abstraktion, d. h. die Reflexion auf die einfachen Momente ist, welche in der Erfahrungserkenntniss gegeben sind, und besonders auf die Formen derselben, d. h. den von dem Material logisch unabhängigen Bestandtheil. Das schliesst nicht aus, dass Kant gelegentlich die Psychologie heranzieht, und in der transscendentalen Deduktion der 1. Auflage thut er dies systematischer Weise; aber nur zu dem Ende, um von den

psychologischen Bedingungen der Wahrnehmung zu den transscendentalen überzugehen und durchgehend die letzteren als den ersteren zu Grunde liegend nachzuweisen: der empirischen Apprehension entspricht eine reine; die empirische Reproduktion in der Einbildungskraft erfordert eine reine transscendentale Synthesis, welche jene möglich macht; endlich setzt die Rekognition im Begriffe einen „transscendentalen Grund der Einheit des Bewusstseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller Anschauungen voraus". (606.)

Der Transscendentalismus ist neuerlich vielfach vom Gesichtspunkte der Entwickelungslehre aus bekämpft worden als ein naturwidriges Verfahren; das Bewusstsein und alles, was in ihm liegt, sei doch ein Gewordenes, der Transscendentalphilosoph aber versuche sich gewissermassen auf die Spitze der Pyramide zu stellen, in der Absicht, von hier aus die Struktur des Gebäudes zu untersuchen; das Bewusstsein und die ihm immanente Form der logischen Reflexion bilden, so wendete schon Herbart ein (Metaph. Werke, Bd. III. 245), nur die Oberfläche des gesammten Vorstellungslebens, und es sei ein schwerer Irrthum des Kantianismus, die Gesetze und Formen des Vorstellens so auf der Oberfläche finden zu wollen. Derartige Bedenken wären berechtigt, wenn Kant eine Psychologie hätte geben oder diese durch seine Vernunftkritik ersetzen wollen. Die Psychologie wird immer genetisch vorgehen müssen, daran ist kein Zweifel; aber ebenso wenig erscheint es uns fraglich, dass die Transscendentalphilosophie unabhängig von der Psychologie ihre eigenthümliche Aufgabe hat und diese auf ihrem eigenthümlichen Wege wird lösen müssen. Auf die Frage, wie ist eine Erfahrung, also wie ein Zusammenhang gegebener Erscheinungen denkbar, wird die Psychologie nie eine genügende Antwort leisten können, weil sie diesen Zusammenhang in irgend einer Form voraussetzen muss, zum mindesten in der Seele und den ihr eigenthümlichen Gesetzen; man muss also entweder das Hume'sche Problem der Erkenntniss als erfunden und gegenstandslos auf sich beruhen lassen, oder einen Weg zur Lösung desselben ausserhalb der Psychologie suchen, und dieser kann kein

anderer sein, als die Reflexion auf die transscendentalen Bedingungen der Erfahrung. In der Psychologie, so äussert Kant in der Anthropologie, erforschen wir uns selbst nach unseren Vorstellungen des innern Sinnes, in der Logik aber (— auch in der transscendentalen natürlich —) nach dem, was das intellektuelle Bewusstsein an die Hand giebt; und noch deutlicher bezeichnet er in der Amphibolie d. Reflex. die „transscendentale Ueberlegung" als die besondere charakteristische Methode, um zu den Gründen der Erkenntniss vorzudringen (Kr. 268).

Eine andere Frage ist freilich, ob unser Philosoph dem Grundgedanken des Transscendentalismus selbst immer treu geblieben ist. In diesem Betracht scheinen die Termini Verstand, Einbildungskraft, Sinnlichkeit u. s. w., die auf jeder Seite der Kritik vorkommen, Zeugniss gegen ihn abzulegen, insofern sie Begriffe der Psychologie und noch dazu einer falschen Psychologie bezeichnen. Ohne uns in eine detaillirte Erörterung der Rolle, welche dieselben in der Kritik spielen, einzulassen, schliessen wir uns der Ansicht von Riehl an, dass man jene Worte in dem Werke ruhig streichen könnte und den Context desselben nicht stören, sondern vereinfachen würde; denn nicht die Sinnlichkeit werde psychologisch oder physiologisch erforscht, sondern die Beschaffenheit unserer Vorstellungen von Raum und Zeit u. s. w.*) So ist insbesondere der Gegensatz, in welchen Verstand und Sinnlichkeit von Kant gesetzt werden, nicht psychologisch aufzufassen; zwar nennt Kant selbst beide Grundkräfte des menschlichen Gemüths, aber in der Ausführung kommen sie nicht als solche in Betracht, sondern es handelt sich jederzeit nur um den Gegensatz des Sinnlichen und Intellektuellen in unserer Erkenntniss, der als ein thatsächlicher anerkannt werden muss; damit, dass Kant Sinnlichkeit und Verstand zu G r u n d quellen des Gemüthes macht, bringt er nur die Thatsache zum Ausdruck, dass die Analyse des Erkennens bei den Begriffen der

*) Riehl, Geschichte des Kriticismus I, 311. — Aehnlich Cohen, Kants Theorie der Erfahrung p. 172.

reinen Empfindung und des rein Intellektuellen sich am Ende angekommen sieht. Betrachtet man allerdings die Erklärung, welche in der 1. Auflage und auch noch, wenngleich vorsichtiger, in der 2. über die Art gegeben wird, wie schon in die empirische Anschauung das Intellektuelle hineinkommt, so muss wohl zugestanden werden, dass Kant hier nahe daran ist, das Transscendentale in psychologische Begriffe aufzulösen und dadurch zu verlieren. Der Verstand soll den innern Sinn, wie es Kr. 153 heisst, auf Grund seines ursprünglichen Vermögens, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, bestimmen und so die transscendentale Synthesis der Einbildungskraft zu Stande bringen. Wer bemerkt nicht, dass hier ein Process gesetzt wird, entgegen der Vorschrift, dass es die Erkenntnisskritik nur mit dem Gehalte der Erfahrung zu thun haben solle, nicht mit ihrer Entstehung. Freilich ist die Aufgabe ausserordentlich schwer, die Kant sich stellte, nicht bloss indirekt mit Rücksicht auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, unter welcher auch die Anschauungen stehen müssen, die nothwendige Giltigkeit der Kategorien für alle Erfahrungsobjekte zu beweisen, sondern auch direkt durch Angabe der transscendentalen Bedingungen der empirischen Anschauung zu zeigen, wie das Intellektuelle ursprünglich in dieselbe mit eingeht und nur vom reflektirenden Denken „recognoscirt“ zu werden braucht; keinesfalls aber ist dieser Theil der transscendentalen Deduktion so nothwendig, dass man seinetwegen das Ganze durch Hinüberspielen in das psychologische Gebiet gefährden sollte. Es wird erlaubt sein, bei dem Begriffe der Synthesis der Einbildungskraft als der primitivsten Vereinigung von Sinnlichem und Intellektuellem stehen zu bleiben, welche als empirische Anschauung zur Grundlage der Erfahrung im engeren Sinne wird, und zuzugestehen, dass man die Art dieser Vereinigung nicht näher bestimmen kann, obwohl man die sie constituirenden Elemente kennt: das Intellektuelle aus dem Erfahrungsurtheil und das Sinnliche als das Residuum, welches nach Abzug der Formen der Verbindung an dem Gegebenen zurückbleibt.

V. Kants transscendentaler Idealismus und das Apriorische.

Das Transscendentale braucht nach der im Vorigen zu Grunde gelegten Definition nicht an sich schon ideal zu sein; transscendental heisst zunächst alles, was als constituirendes Moment der Erfahrung (im allgemeinen Sinne) erkannt worden ist, und insofern könnte man sowohl die Empfindung wie die Kategorie als transscendental bezeichnen.

Wenn Kant einen Unterschied zwischen beiden macht, indem er die erstere als das Aposteriorische, die letztere als das Apriorische oder Ideale an der Erfahrung bezeichnet, so beruht dies auf anderweiten Erwägungen. Wie wir sahen, geht derselbe von der Betrachtungsweise des naiven Realismus aus, welcher die Erfahrungsobjekte ohne Weiteres als gegeben betrachtet; indem nun aber von dem mannigfaltigen Inhalte der Wahrnehmung die Formen der Verbindung abgesondert werden, bleibt zuletzt nur die Empfindung als ein absolut Gegebenes übrig, während jene Formen als bedingt in der Auffassungsweise des Gegebenen seitens des erkennenden Subjekts sich darstellen. Diese Deutung der Formen der Erfahrung hat nun Kant unmittelbar in die Analyse der letzteren mit verwebt und dadurch mancherlei Missdeutungen begünstigt; denn will man das Wesen und die Bedeutung der idealen Theile der Erfahrung richtig und dem Zusammenhange der ganzen Lehre gemäss verstehen, so muss man vor allem einen klaren Begriff darüber zu Grunde legen, was der Gegensatz des Idealen und Realen im transscendentalen Sinne bedeutet; dieser Begriff aber ist erst nach der Deduktion der Kategorien zu gewinnen, und so ist es kein Wunder, wenn der Leser der Aesthetik, der mit dem naiven (empirischen) Begriffe des Objektiven und Subjektiven herankommt, zu einer falschen Auffassung dessen kommt, was es heisst, dass der Raum, die Zeit, die Kategorien „apriori im Gemüthe bereit liegen“.

Es scheint demnach angemessen, die ontologische Deutung der transscendentalen Elemente als ideale oder

reale für sich und auf Grund des Begriffes vom transscendentalen Subjekt zur Darstellung zu bringen.

Für den naiven Menschen stehen die beharrlichen *Körper im Raume* und die *wechselnden Zustände*, die wir in uns erfahren, als die Sphären des Objektiven und des Subjektiven einander gegenüber; um weniger vieldeutige Termini anzuwenden, können wir sie als die *physikalische* und *psychologische* Sphäre bezeichnen. Berkeley und Hume, wir wiederholen diesen Gedanken nochmals, gingen in ihrer Erkenntnisslehre von der Beachtung der *psychologischen* Bedingtheit unserer Kenntniss der äusseren Objekte im Raume aus und kommen zu der Schlussfolgerung, dass das vermeintlich Objektive nur ein Complex von Vorstellungen im psychologischen Sinne ist, dessen Entstehung sich nach den allgemeinen psychologischen Gesetzen erklären lässt. Kant schliesst diese Verwischung streng aus; er zeigt überdem, dass aus psychologischen Principien die Objektivität nicht erklärt werden kann, da wir psychologisch uns selbst auch als Objekt auffassen, und in uns also der zu erklärende objektive Zusammenhang schon vorausgesetzt werden muss. Er lehrt nun aber ferner, dass ein solcher Zusammenhang nur denkbar ist in Beziehung auf ein Bewusstsein, welches das ihm gegebene Mannigfaltige, sei es des äusseren, sei es des inneren Sinnes, zusammenfasst, und wird so zu dem Begriffe des transscendentalen Subjekts, als des *nothwendigen Correlats aller Objektivität überhaupt* geführt. Dies transscendentale Subjekt ist nach dem Vorigen wohl zu unterscheiden von dem empirischen, welches wir im inneren Sinne beobachten, denn diese Beobachtung setzt ein beobachtendes Bewusstsein voraus, welches also nicht den Gegenstand der Beobachtung bilden kann, vielmehr *allem*, was überhaupt *Gegenstand* der Erkenntniss sein kann, schlechterdings entgegengesetzt ist*). Wie kommt nun aber

*) Kr. 326: Durch dieses Ich oder Er oder Es, welches denkt, wird nun nichts weiter als ein transscendentales Subjekt der Gedanken = X vorgestellt . . . wovon wir abgesondert nicht den mindesten Begriff haben

dies transscendentale Subjekt zu einer Gewissheit über sich selbst? Antwort: in der transscendentalen Apperception, welche die Reflexion des erkennenden Subjekts auf sich selbst bedeutet, und in welcher es sich seiner Identität in jeder Erkenntniss eines Gegenstandes bewusst ist. Als ideal im transscendentalen Sinne oder, was bei Kant dasselbe ist, als apriori gegeben, werden nun alle diejenigen Elemente der objektiven Erkenntniss zu gelten haben, welche man Grund hat als durch jenes ursprüngliche Bewusstsein bedingt und nicht als ihm gegeben zu betrachten, und das sind durchgehend die formalen Bestandtheile der Erfahrung.

Die Annahme eines Apriorischen in diesem theoretischen Sinne entwickelt sich in der Kritik der reinen Vernunft erst auf Grund mehrfacher Schlüsse, und der Begriff durchläuft in Folge dessen mehrere Stadien. Den Ausgangspunkt bildet die Constatirung reiner, nicht durch logische Analyse aus dem Inhalte der Erfahrung ableitbarer Begriffe (von der reinen Anschauung sehen wir ab) und Urtheile; hier werden die betreffenden Erkenntnisselemente zunächst durch ein logisches Kriterium definirt, und alles was diesem entspricht, kann man deshalb füglich als ein *logisches Apriori* bezeichnen. Kant hat diese Definition im Auge, wenn er gleich im Eingang seiner Untersuchungen erklärt, dass alle unsere Erkenntniss mit der Erfahrung anhebe, aber darum doch nicht nothwendig aus ihr entspringe. Die Analytik zeigt weiter, dass diese Thatsache nur denkbar ist, wenn man jene Begriffe als den logischen Ausdruck einer ursprünglichen transscendentalen Synthese des erkennenden Bewusstseins auffasst, sie gelten demgemäss als „ursprünglich im Verstande erzeugte" (Proleg.); wir haben den Begriff eines noch *unbestimmten transscendentalen Apriori*. Indem endlich jene Synthese als bedingt durch die ursprüngliche Einheit des reinen Selbstbewusstseins betrachtet wird, erscheinen auch jene Be-

können, um welches wir uns daher beständig im Zirkel herumdrehen, indem wir uns seiner Vorstellung jederzeit bedienen müssen, um etwas von ihm auszusagen.

griffe als entspringend aus dieser Einheit, welche somit durch dieselben als eine eigenartige Spontaneität gekennzeichnet wird und nicht mehr bloss gewissermassen als ein Vakuum sich darstellt; wir haben jetzt das Apriorische als eine ganz bestimmte transsc endentale Realität. Nach Massgabe dieser Anschauung erklärt Kant in einer Auseinandersetzung mit dem Nativismus, dass nach seiner Lehre zwar alle Vorstellungen erworben und nicht angeboren seien, aber dass es doch eine ursprüngliche Erwerbung (aquisitio originaria) gebe, insofern in der Beschaffenheit des erkennenden Subjekts der Grund der Möglichkeit einer Vorstellung liege, beispielsweise für die Kategorien in den Bedingungen der Spontaneität des Denkens. (Werke ed. Hartenst. VI, p. 39.)

Durch seinen transscendentalen Charakter ist der Apriorismus Kants gegen alle diejenigen Bedenken genügend gesichert, welche den naturalistischen Apriorismus (Nativismus) betreffen, von dem er sich auf das bestimmteste unterscheidet; denn weder nimmt er (wie der rohere Nativismus) ein aktuelles Vorangehen gewisser Vorstellungen vor der Erfahrung an, noch auch (wie der feinere des Leibniz), eine in der Seelensubstanz vor aller Wahrnehmung gegebene Anlage zu gewissen Begriffen. Das transscendentale Subjekt wird ja, wie in der Kritik der Paralogismen gezeigt wird, nur fälschlich als Substanz gedeutet, und darf nicht als auch ausser der Erfahrung existirend angesehen werden, da der Gedanke desselben nur durch Abstraktion von der wirklichen Erfahrung gewonnen wird (Kr. 341); damit aber wird jede metaphysische Deutung des Apriorischen abgeschnitten.

Andere Einwendungen sind nun aber erhoben worden. Im Anschluss an Kants Erklärung, dass Raum, Zeit und Kategorien die „im Subjekt bereitliegenden Formen“ der Erkenntniss sind, fragt Herbart, was denn diese Formen eigentlich bedeuten sollen, ob es leere Gefässe seien, in welche die Erfahrung ihre Anschauungen hineinschütten und bunt durcheinander werfen solle? (Werke ed. Hartenst. V, p. 507.) Es ist klar, dass hier Herbart den fraglichen Ausdruck in einem Sinne deutet, der keinesfalls der Kant'schen

Lehre entspricht; diese kennt keine Kategorien, mit welchen als fertigen Instrumenten das Subjekt an die Wahrnehmung heranträte; sie kennt dieselben nur an der Erfahrung, welche nicht erst durch einen Vorgang wie ein Hineinschütten entsteht*).

Alle die Vorstellungsweisen des Apriorischen, welche dasselbe als eine Erkenntnissanlage des Subjekts, die unabhängig von dem Ganzen der Erfahrung als existirend gedacht werden kann, ansehen, sind schlechterdings als unkantisch zu verwerfen, denn sie fallen von dem transscendentalen Gesichtspunkte auf den naturalistischen zurück, welcher das transscendentale Subjekt selbst als eine Sache ansieht. Trotzdem haben eine grosse Zahl von Kantianern sich die Aprioritätslehre in diesem Sinne zurechtgemacht, in welchem sie allerdings besonders plausibel erscheint, und geeignet ist, die Möglichkeit einer von der Erfahrung unabhängigen Erkenntniss (des logischen Apriori) recht handgreiflich klar zu machen. Wir nennen von diesen nur Lange und Fries; der Letztere geht von dem Gedanken aus, dass „der Selbstthätigkeit der Vernunft eine Form ihrer Erregbarkeit gehört, welche das Dauernde, in ihrer ganzen Geschichte sich Gleiche ist“ (Neue Vernunftkritik II, p. 25); die Vernunft gilt ihm als eine konkrete Organisation, und consequenterweise handelt es sich für ihn in der Vernunftkritik um eine Naturlehre des erkennenden Geistes, um den Aufbau einer von der Beobachtung zur Theorie fortschreitenden exakten Wissenschaft. Lange und viele Andere sind zwar über die Fries'sche Methode zur Tagesordnung übergegangen, theilen aber dessen Grundansicht, dass die reinen Anschauungen und die reinen Begriffe zu der selbständig existirenden Ausrüstung des erkennenden Sub-

*) Ebenso wenig scheint uns die von Herbart betonte thatsächlich in den Wissenschaften vorgehende Umbildung unserer Begriffe von Substanz, Ursache u. s. w. etwas gegen Kant zu beweisen; die Kategorien sind zwar starr, aber jene Begriffe sind nicht Kategorien, sondern bezwecken die Unterordnung eines konkreten Inhaltes unter den Verstandesbegriff (z. B. der Begriff der materiellen Substanz), und dabei ist sehr wohl eine Entwickelung im Sinne einer immer vollkommeneren Ineinsarbeitung denkbar.

jekts gehören, dass sie zwar nicht, wie Herbart meinte, als starres Fachwerk bereit liegen, in welches das Mannigfaltige der Empfindungen eingeordnet wird, dass sie aber hindeuten auf die subjektiverseits gegebene Organisation des Erkenntnissvermögens, welches in Wechselwirkung mit den Empfindungen die objektive Anschauung und Erfahrung erzeugt.

Es lässt sich nicht leugnen, dass Kant selbst derartige Auffassungen seines Apriorismus verschuldet hat durch die vielfachen ganz naturalistisch klingenden Erklärungen, welche er über das Apriori giebt; denselben steht aber andrerseits die in der Kritik der Paralogismen vorgetragene Unterscheidung des transscendentalen Subjekts vom realen Substrat entscheidend gegenüber. Von den Kategorien wissen wir aus der Analyse der Erfahrung nur, dass sie unabhängig von der Empfindung sind, und beziehen sie demgemäss als Formen der Auffassung auf das einheitliche Bewusstsein, das unerlässliche Correlat aller Erkenntniss begrifflicher oder anschaulicher Art. Die unmittelbare Beziehung jener Elemente auf das Subjekt der Erkenntniss, welche es macht, dass wir uns derselben als zu jeder Anschauung eines Gegenstandes nothwendig gehörig bewusst sind, und somit auf Grund derselben allgemeingültige Urtheile aussprechen können, bezeichnet der Begriff des Apriori; es wird zwar erlaubt sein, um sich bestimmte Begriffe zu machen, das Apriorische als dem transscendentalen Subjekt immanent anzusehen, und sich dieses zu gerade jenen und keinen anderen Formen der Auffassung bestimmt zu denken; aber immer wird man eingedenk bleiben müssen, dass hier nicht von den Verhältnissen einer Sache die Rede ist, welche für sich besteht; dass vielmehr alle die in Rede stehenden Begriffe nur Sinn und Bedeutung haben als die transscendentalen Bestandtheile der Erfahrung; in jeder Erfahrung ist ein Mannigfaltiges der Empfindung und sind Formen des Zusammenhanges gegeben, und während die ersteren eine unübersehbare Vielheit darstellen, die dem erkennenden Bewusstsein absolut fremd gegenübersteht, sind wir uns der letzteren als mit dem erkennenden Bewusstsein selbst gegeben bewusst; wollten wir aber das transscendentale Subjekt mit seinen apriorischen Formen nicht bloss als Bestandstück der Erfahrung, sondern für sich betrachten, so würde es völlig Nichts sein.

VI. Die Kategorien als Realbegriffe.

Im Vorigen haben wir die Kategorien nur als die intellektuellen Elemente der Erfahrung kennen gelernt; als solche geben sie aber für sich betrachtet keine Erkenntniss eines Gegenstandes, denn dazu wird immer neben dem reinen Begriff noch Anschauung erfordert; die blossen Kategorien sind nur „leere Begriffe von Objekten, blosse Gedankenformen ohne objektive Realität“ (Kr. 150). Sollen wir also mittels derselben einen Gegenstand erkennen, so müssen sie sinnlich gemacht werden; dies ist in der empirischen Anschauung der Fall, wo die transscendentale Einbildungskraft das Mannigfaltige der Empfindung dem reflektirenden Denken schon in einer entsprechenden Einheitsform darbietet. Das Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriffe sein Bild zu verschaffen (ihn anschaulich zu machen), kann aber auch allgemein (abstrakt) vorgestellt werden und heisst dann das Schema desselben (Kr. 171). Erst in Verbindung mit einem solchen Schema haben die Kategorien einen objektiven Sinn und können auch unabhängig von der speciellen Erfahrung als Realbegriffe betrachtet werden. Das Schema eines reinen Verstandesbegriffes ist aber natürlich nicht irgend eine conkrete Anschauung als solche, sondern erfordert, dass wir uns immer der „Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit bewusst sind“, und ist somit ein Mittleres zwischen dem bloss Anschaulichen und dem rein Intellektuellen (Kr. 169). Zur Analogie führt Kant die geometrischen Begriffe an, welche auch durchweg veranschaulicht werden müssen, um zur Erkenntniss zu dienen; aber um den Begriff des Dreiecks in der Anschauung darzustellen, dürfen wir nicht an ein einzelnes

„Bild“ uns heften (ein Dreieck mit bestimmten Seiten und Winkeln), sondern müssen das allgemeine Verfahren der Einbildungskraft in der Construktion eines Dreiecks überhaupt beachten, womit wir uns vom Bild zum Schema erheben.

Zur Schematisirung der Kategorien dient nun, wie Kant constatirt, die reine Zeitanschauung als die sinnliche Form aller Gegenstände, und ohne sich bei einer „trockenen und langweiligen Zergliederung dessen, was zu transscendentalen Schematen reiner Verstandesbegriffe überhaupt gehört“ aufzuhalten, weist Kant jeder Kategorie ihr Schema an. Das Schema der Ursache und der Causalität überhaupt ist „das Reale, worauf, wenn es nach Belieben gesetzt wird, jederzeit etwas Anderes folgt. Es besteht also in der Succession des Mannigfaltigen, insofern sie einer Regel unterworfen ist“ (Kr. 173).

Diese rein historischen Bemerkungen entscheiden mit einer fast unbegreiflichen Naivität eine Frage von ausserordentlicher Tragweite. Aus dem Begriffe der Causalität, so wie er nach Massgabe der hypothetischen Urtheilsweise festgestellt wurde, ist nicht ohne Weiteres zu ersehen, warum nur die „Zeitfolge nach einer Regel“ das angemessene Schema für denselben sein, warum nicht ebenso gut die „Gleichzeitigkeit nach einer Regel“ als das Schema für ein objektiv giltiges hypothetisches Urtheil gelten sollte. Wenn wir oben aus dem Umstande, dass die Anwendung der Kategorien auf die Gegenstände der Erfahrung keine subjektiv-willkürliche, sondern durch die empirische Anschauung vorgeschrieben ist, kein Argument gegen die Kategorienlehre Kants entnehmen konnten, so scheint es doch gegenwärtig, dass der Begriff der Ursache (um bei diesem zu bleiben), sofern er mehr als ein leerer Gedanke sein soll, allerdings ein Element in sich aufnehmen muss, welches aus dem intellektuellen Kerne desselben nicht abgeleitet werden kann, und dass somit, um seine Anwendung auf Gegenstände zu ermöglichen, die empirische Anschauung selbständig das Verhältniss der regelmässigen Zeitfolge darbieten muss. Denn wenn zwar, wie oben erörtert, die empirische Anschauung nothwendig eine Synthesis des Mannigfaltigen enthalten muss, die den Bedingungen der Einheit der Apperception, also den Kategorien entspricht, so ist doch nicht einzusehen, warum nur gerade die regelmässige Zeitfolge das Correlat der Einheit nach Causalität sein sollte, und deshalb nothwendig in aller Anschauung vorkommen müsste. Soviel uns bekannt, hat keiner der Kantianer diese Lücken zu schliessen vermocht, und auch wir sind nicht in der Lage es zu thun.

Beachten wir die Consequenzen, welche die fragliche Bestimmung hat, so sehen wir Kant durch dieselbe auf die von Hume gegebene Definition der Ursachen kommen, nach welcher, um eine Erscheinung als Ursache einer andern zu bezeichnen, die regelmässige Aufeinanderfolge verbunden mit dem Gedanken einer nothwendigen Verknüpfung erforderlich ist. Die Auffassung des Erfahrungsinhaltes vom Kant'schen Gesichtspunkte wird hiernach wesentlich dieselbe sein als vom Hume'schen, nur dass Kant das Misstrauen, welches nach Hume der reflektirende Philosoph in die Erfahrungsbegriffe setzen muss, aufhebt.

Zwar schliesst Kant die Annahme aus, dass Causalität eine zwischen den Dingen an sich selbst bestehende Verknüpfung sei, auf welche sich der Anspruch der Metaphysiker gründete, diesen Zusammenhang durch reine Vernunft begreifen zu wollen, aber die Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) haben wir allerdings als nothwendig verknüpft anzusehen, wenn wir auch diese Verknüpfung nicht aus dem Begriffe der Dinge begreifen können; die Kategorien haben, wie in der Deduktion bewiesen, empirische Realität. Aber sie bezeichnen immer etwas Hinzugedachtes, gegeben ist stets nur das Kriterium der wiederholten Aufeinanderfolge, und dehalb ist allerdings kein concretes Erfahrungsurtheil allgemeingültig. Wenn wir auf Grund der Erfahrung A als die Ursache von B bezeichnen, so wenden wir zwar auf diese Erscheinungen einen Verstandesbegriff an, durch welchen wir die eine als mit der anderen nothwendig verknüpft setzen, aber deshalb braucht unsere Aussage nicht allgemeingültig zu sein; es ist denkbar, dass wir im Zusammenhange der

Erfahrung jene zwei Erscheinungen als in unserer vergangenen Beobachtung nur zufällig verbunden anzusehen haben, und da wir dies niemals voraus wissen können, so wird jedes Erfahrungsurtheil, obzwar es in der Sache eine Nothwendigkeit behauptet, doch logisch niemals apodiktisch sein können. Alle Anwendung des Begriffes der Causalität auf Erscheinungen ist also, wegen jenes Kriteriums, welches zuerst gegeben sein muss, und an welches sich nachher der Gedanke des nothwendigen Zusammenhanges anschliesst, zunächst problematisch und gewinnt erst auf Grund der wissenschaftlichen Induktion eine höhere Gewissheit. Somit ergiebt sich im Sinne des englischen Empirismus die „Erfahrung" (d. h. die Induktion aus Beobachtungen) als die wesentliche Quelle unserer Kenntniss von den Zusammenhängen der Erscheinungen*).

Es ist bekannt, dass unser Philosoph in einem Stadium seiner Entwickelung auch in erkenntnisstheoretischer Beziehung unter dem Einflusse des englischen Empirismus stand; hat er diesen auch in der Folge überwunden, so hat doch seine Lehre den Empirismus als eine Methode der positiven Wissenschaften im Gegensatz zum Rationalismus weit nachdrücklicher und aus tieferen Gründen empfohlen als es Locke oder Hume je vermochten; ja man kann sagen, dass Kant für die wissenschaftliche Empirie die erkenntnisstheoretische Rechtfertigung geliefert hat, während Locke im Grunde noch ganz im rationalistischen Vorurtheil steckte, Hume auch die Erfahrungswissenschaft der Theorie nach negirte.

Es würde eine besonders dankenswerthe Aufgabe sein, in der Geschichte der modernen Naturwissenschaft den Einfluss der Kant'schen Theorie der Erfahrung zu verfolgen; doch würde die angemessene Behandlung derselben hier viel

*) Es ist ein schwerer Irrthum, wenn z. B. Spicker einen Widerspruch findet zwischen der Thatsache, dass Erfahrung keine Allgemeinheit und Nothwendigkeit giebt, und der Kant'schen Annahme der Apriorität der Kategorien, um der Allgemeinheit und Nothwendigkeit der empirischen Erkenntniss willen. (Kant, Hume und Berkeley, p. 127.) Die Bemerkung Kants in Proleg. §. 22 klärt diese Schwierigkeit völlig auf.

zu weit führen, und wir begnügen uns, darauf hinzuweisen, dass die neuere positivistische Richtung der Naturforschung, in Deutschland wenigstens, mindestens ebenso sehr durch Kant'sche als durch Mill'sche, resp. Comte'sche Gedanken bestimmt worden ist. Die Fragen, wie das Wirken der Dinge auf einander zu denken, welches die absolute Natur der Materie sei, mit der sich die Naturforscher früherer Zeit beschäftigten, haben in der Gegenwart aufgehört dieselben zu interessiren, nicht ausschliesslich in Folge einer gewissen spekulativen Interesselosigkeit, sondern zum guten Theil auch mit zufolge Kant'scher Einflüsse: wir sind belehrt worden, dass es eine gegenstandslose Untersuchung ist, die absolute Substanz der Erscheinungen fixiren, oder das Wirken eines Atoms auf ein anderes restlos begreifen zu wollen; wir halten uns demnach an die empirischen Kriterien der Beharrlichkeit und der regelmässigen Zeitfolge und wissen, dass, wenn wir damit den Gedanken einer Substanz oder eines Causalzusammenhanges verbinden, wir etwas d e n k e n, das wir nicht hoffen dürfen jemals in der gedachten Bedeutung (als nothwendige Verknüpfung) r e a l i s i r t, d. h. a n s c h a u l i c h g e g e b e n zu finden*). Erscheint hiernach das Ziel, welches die Erforschung der Ursachen in der Aussenwelt zu erreichen hoffen darf, wesentlich von dem rationalistischen Ideal herabgedrückt, so bietet Kant dafür eine sichere Grundlegung für die Methoden der Empirie hauptsächlich dadurch, dass er das Axiom der Causalität, auf welches jene sich stützen, als ein für alle Erfahrung giltiges bewies. Der Empiriker, der sich auf die Resultate der Kritik stützt, arbeitet mit Voraussetzungen, deren objektive Giltigkeit ihm sicher steht, während der Hume'sche Empirismus gänzlich ausser Stande ist, sich

*) Vergleiche besonders die „Amphibolie der Reflexionsbegriffe" (p. 279): Allein das schlechthin Innerliche der Materie ist auch eine blosse Grille; denn diese ist überall kein Gegenstand für den reinen Verstand; das transscendentale Objekt aber, welches der Grund dieser Erscheinung sein mag, die wir Materie nennen, ist ein blosses Etwas, wovon wir nicht einmal verstehen würden, was es sei, wenn es uns auch Jemand sagen könnte.

selbst wissenschaftlich zu legitimiren. Demnach theilt also die Kant'sche Naturlehre mit der älteren rationalistischen Naturansicht zwar nicht die Annahme einer absoluten Begreiflichkeit alles Zusammenhanges der Erscheinungen, sie ist insofern positivistisch oder empiristisch; aber sie glaubt allerdings mit jener gewisse allgemeine Grundsätze über die Erfahrungsobjekte apriori beweisen zu können, nicht zwar aus dem Begriffe der Sachen, sondern aus den transscendentalen Bedingungen unserer Auffassung, und insofern ist sie rationalistisch.

Wir kommen damit nach der Besprechung des Erfahrungsgebrauchs der Kategorien auf die etwaige von der Erfahrung unabhängige Verwendung derselben zu Erkenntnissen. Wie Metaphysik, d. h. eine Erkenntniss von Dingen aus blossen Begriffen möglich sei, so lautete die dritte der Fragen, zu deren Lösung Kant die Analyse des Erkennens unternimmt, und deren Antwort er sofort nach Beschluss der Analytik der Begriffe bestimmt. Aus der letzteren geht nun hervor, dass die Kategorien zwar ihrem Ursprunge nach intellektuell sind und auf Gegenstände überhaupt gehen unabhängig von der speciellen Art unserer sinnlichen Anschauung; zur Erkenntniss gehört aber auch, dass uns der Gegenstand gegeben werde, und da dies nur in der sinnlichen Anschauung möglich ist, so ergiebt sich, dass die Kategorien zwar transscendentale Bedeutung haben (für Gegenstände überhaupt), aber keinen transscendentalen*) Gebrauch (Kr. 161, 258).

Es kann deshalb keine Wissenschaft apriori von Dingen überhaupt im Sinne der rationalistischen Ontologie geben, dies ist das kritische Resultat der Deduktion; wohl aber erscheint es möglich auf Grund der Kategorien und der Schemata, welche sie in der reinen Anschauung finden, apriori allgemeine (synthetische) Sätze über die Gegenstände möglicher Erfahrung auszusprechen nach dem allgemeinen Princip, dass „die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung

*) Das Wort wird hier in einem anderen Sinne, als dem durch die Definition gegebenen, von Kant gebraucht.

überhaupt zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung sind und darum objektive Giltigkeit in einem synthetischen Urtheile apriori haben“ (Kr. 183); dies ist das rationalistische Ergebniss Kants*). So entwirft denn der Philosoph am Schluss seiner Kritik den Plan einer Metaphysik im neuen Sinne, und man weiss, dass er denselben theilweise (in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft) aufgeführt hat; in der Kritik selbst sind nur diejenigen Sätze entwickelt, welche gänzlich aus den reinen Verstandesbegriffen als Bedingungen jeder möglichen Erfahrung entspringen, und von diesen betrachten wir im Folgenden das Causalgesetz näher.

VII. Das allgemeine Causalgesetz.

Nachdem die Metaphysiker der Leibnizischen Schule sich vergebens bemüht hatten einen Beweis des Princips vom Grunde in seiner Anwendung auf reale Verhältnisse zu liefern, schmeichelt sich Kant durch die Erfindung einer neuen Beweisart, der transscendentalen anstatt der dogmatischen, diese Lücke ausgefüllt zu haben. Ein dogmatischer Beweis des Satzes, d. h. ein solcher aus blossen Begriffen, muss nach Kant wesentlich deshalb resultatlos bleiben, weil der Satz nicht analytisch, sondern synthetisch ist; die Einsicht in die Wahrheit eines solchen erfordert aber jedesmal, dass auf ein äusseres Princip Rücksicht genommen worden, durch welches das Subjekt mit dem Prädikate verbunden ist, da in den Begriffen selbst die Verknüpfung nicht liegt. Bei den synthetischen Sätzen aus Erfahrung (die, wie wir sahen, schon Hume nachwies), ist dies Princip die empirische Anschauung mit der in ihr enthaltenen transscendentalen synthetischen Einheit, die im reinen Ver-

*) Die Kanterklärer haben theils auf das erstere (Erdmann), theils auf das letztere den Nachdruck gelegt (Paulsen); beide ergänzen sich, indem Kant mit dem einen den metaphysischen Rationalismus, mit dem anderen den absoluten Empirismus korrigirt, Standpunkte, die er gleich ernstlich berücksichtigt.

standesbegriff zum logischen Bewusstsein gebracht wird; bei synthetischen Sätzen apriori wird es die Rücksicht auf die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung sein, welche sie begreiflich macht; die Quelle ihrer Wahrheit wird darin liegen, dass sie die Verknüpfungen, welche die synthetische Einheit der Apperception in jeder Erfahrung nothwendig macht, anticipiren. Der transscendentale Beweis irgend welcher synthetischer Grundsätze apriori wird also sich darstellen als eine Fortsetzung resp. Specialisirung der Erörterungen in der transscendentalen Deduktion der Kategorien, nur dass jetzt das Hauptgewicht auf das Urtheil gelegt wird, statt auf den Begriff, beide aber hängen ja, wie Kant zeigte, untrennbar zusammen. Und indem die fraglichen Beweise sich ausdrücklich auf die Betrachtung der Bedingungen möglicher Erfahrung gründen müssen, ergiebt sich auch hier nochmals, dass die bewiesenen Sätze nur für Erfahrungsobjekte, nicht für Gegenstände überhaupt giltig sind. Es wird also nicht bewiesen, dass die Erscheinungen an sich zusammenhängen müssen, nicht in den Sachen wird das Princip ihrer Verknüpfung gesucht, sondern in der dem Gegebenen an und für sich betrachtet äusseren Beziehung auf das erkennende Subjekt, die aber dem in der Erfahrung Gegebenen wesentlich ist.

Dadurch wird dem Hume'schen Skepticismus im Ausgangspunkte Recht gegeben, dass wir niemals im Conkreten und zwischen bestimmten Erfahrungsobjekten einen nothwendigen Zusammenhang durch Analyse constatiren können; aber während Hume daraus folgerte, dass weder besondere Erfahrungssätze noch auch das allgemeine Causalprincip eine objektive Geltung haben können, wird für Kant die besondere Erfahrung dadurch möglich, dass wir die Erscheinungen nach Massgabe des allgemeinen Princips beurtheilen, welches seinerseits auf transscendentaler Basis ruht. Obwohl wir an keinem empirischen Beispiel das Band, welches Ursache und Wirkung verknüpft, aufweisen werden, so nehmen wir doch eine Zusammengehörigkeit des Successiven als wirklich vorhanden an, weil die transscendentale Verbindung alles

Mannigfaltigen in einem Bewusstsein eine Einheit desselben einschliesst, die zwar im transscendentalen Sinne ideal ist, aber im empirischen Sinne (wo auf die transscendentale Relation der Gegenstände zum Bewusstsein nicht reflektirt wird) objektiv giltig; denn für das reflektirende Denken ist die durch die Einheit des Bewusstseins bedingte Einheit des Mannigfaltigen der Erfahrung gegenständliche Einheit. Aber der Gegenstand, welcher als das Correlat der Verknüpfung gedacht wird, ist nicht das, was die Erkenntniss möglich macht, er ist und bleibt uns nothwendig ein X; nicht deshalb, weil wir in besonderen Fällen die Verknüpfung der Erscheinungen im Gegenstande begreifen, nehmen wir als allgemeine Regel an, dass jedes Ereigniss eine Ursache habe, sondern ausgehend von der allgemeinen Regel bestimmen wir ihr gemäss die einzelnen Fälle der Erfahrung, welche an sich nichts über einen Zusammenhang besagen. In diesem Sinne erklärt Kant, dass ohne Unterschied alle Gesetze der Natur unter höheren Grundsätzen des Verstandes stehen, indem sie diese nur auf besondere Fälle der Erscheinung anwenden. „Diese allein geben also den Begriff, der die Bedingung und gleichsam den Exponenten zu einer Regel überhaupt enthält; Erfahrung aber giebt den Fall, der unter der Regel steht“ (Kr. 183).

Die allgemeine Formel des Causalgesetzes bei Kant ist die, dass „Alles, was geschieht (anhebt zu sein) etwas voraussetzt, worauf es nach einer Regel folge“, oder wie es in der 2. Aufl. kurz heisst: „dass alle Veränderungen nach dem Gesetze der Verknüpfung von Ursachen und Wirkungen geschehen“. Der Beweis hat seinen Angelpunkt in dem Begriffe der objektiven Zeitbestimmung. Wir unterscheiden, so argumentirt Kant, die objektive Zeitfolge der Erscheinungen von der subjektiven Ordnung ihrer Apprehension in der Wahrnehmung. Die letztere verläuft in einem zusammenhängenden Abfluss, in welchem das Einzelne völlig gleichgiltig gegen seinen Platz in der Reihe erscheint, denn die Einbildungskraft kann im allgemeinen zwei Zustände auf zweierlei Art verbinden, so dass der eine oder der andere

in der Zeit voraufgeht (Kr. 208). Indem nun aber der Inhalt der Wahrnehmung auf eine objektive Welt bezogen wird, wird jedes Element derselben an einer bestimmten Zeitstelle fixirt. Diese Fixirung kann nun nicht durch den Inhalt der Wahrnehmung bedingt sein, denn die Zeit, in welcher sie erfolgt, wird selbst nicht wahrgenommen und ist nur die Form, in welcher alles Mannigfaltige überhaupt vom Bewusstsein apprehendirt wird; also kann, so wird gefolgert, die Bestimmung der Existenz der Objekte in der Zeit nur durch ihre Verbindung in einer Zeit überhaupt, also durch apriori verknüpfende Begriffe erfolgen.

In einer zweiten Entwickelung geht Kant davon aus, dass sowohl das objektiv Successive als das objektiv Simultane in der Apprehension nothwendig successiv sein muss, dass also die Ordnung der Apprehension keine Anweisung über das objektive Zeitverhältniss giebt. Welchen Sinn hat es nun demnach, so wird gefragt, überhaupt von einer objektiven Folge zu reden? Zur Antwort dient die Bemerkung, dass Objekte nichts bedeuten als den Inhalt möglicher Wahrnehmungen, und dass also eine objektive Folge nichts anderes bedeuten kann als die einer Regel unterworfene Folge der Apprehension. Die objektive Zeitordnung führt nicht nur immer den Begriff einer solchen Regel, welche sie der subjektiven Auffassung auflegt, mit sich, sie erschöpft sich auch in diesem Begriffe. Indem die Erscheinungen als sich gegenseitig ihre Stelle in der Zeitreihe bestimmend gedacht werden, gewinnt jede einen (relativ) festen Platz in derselben; es wird nicht mehr gleichgiltig sein, welche zuerst apprehendirt wird, sondern es wird eine Ordnung der Auffassung als die objektive sich von allen andern als subjektiven abheben. Annehmen aber, dass eine Erscheinung einer andern den Platz nach einer Regel bestimmt, heisst ein Causalverhältniss annehmen; demnach ist die Giltigkeit des Causalaxioms die Bedingung für die Möglichkeit einer objektiven Folge in den Wahrnehmungen. Dieser mehrfach von Kant variirte direkte Beweis wird noch durch den indirekten gestützt, dass, vorausgesetzt, das Causalaxiom wäre nicht giltig, es wäre also das Eintreten eines Ereignisses nicht nach einer festen Regel an ein anderes gebunden, unsere ganze Erfahrung sich in ein „Spiel der Vorstellungen“ auflösen würde, dem die objektive Bedeutung abginge, denn die Folge der Apprehension wäre dann Eins und Alles und jeder Grund fehlte, ein Verhältniss als objektiv feststehende Folge von der nur beliebigen subjektiven Reihe der Apprehension zu trennen (Kr. 212).

Alle diese Argumente ruhen, wie man sieht, wesentlich auf dem schon in der transscendentalen Deduktion der Kategorien festgestellten Begriffe des Objektiven oder Gegenständlichen. Wer sich einmal nicht von der Anschauung losmachen kann, dass das Objektive ein absolut in sich ruhendes Gefüge sei, welches von der Erkenntniss nur nachgebildet wird, der wird dem Gedankengange Kants niemals beistimmen, vielmehr ihn als das Non plus ultra von Verdrehung befinden; weil derselbe uns allerdings durchgehends zumuthet, uns bei transscendentalen Betrachtungen der Vorstellung gegebener Objekte und objektiver Verhältnisse zu entschlagen, und vielmehr das Kriterium der Objektivität in Beziehungen zu suchen, welche das Vorgestellte im erkennenden Bewusstsein hat. Von jenem transscendenten Begriffe der Objektivität aus erscheint es selbstverständlich, dass die Erscheinungen an sich in einem festen Zeitverhältniss stehen, welches wir in der Wahrnehmung auffassen, und als unsinnig, die objektive Folge als einen besonderen Fall der successiven Apprehension einer Vielheit zu betrachten und zu fragen, was zu der letzteren hinzukommen muss, um die Absonderung einer Reihenfolge der Apprehension als der objektiv giltigen von allen andern als nur subjektiven zu bewirken, da ja die objektive Zeitreihe vor aller Erkenntniss gegeben sei, und demnach in der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit dieser das Kriterium liege, ob wir gewisse Data in Gedanken in ihrer objektiven Ordnung auffassen, oder sie in einer nur subjektiv giltigen Weise in der Phantasie aneinanderreihen; auch sei ja, wenn man sich einmal auf den Standpunkt des Subjekts stellen wolle, in der Wahrnehmung jederzeit die Reihenfolge des Einzelnen von vornherein bestimmt,

das Subjekt könne gar nicht im Zweifel sein, wie es etwa die Erscheinungen verbinden solle, es sei vielmehr zu einer bestimmten Ordnung ihrer Auffassung gezwungen, und diese eben sei die objektive Zeitordnung.

Das Thatsächliche an dem letzteren Einwande wird Niemand leugnen wollen: wir haben es natürlich nicht in unserer Gewalt, die Wahrnehmungen so oder so aneinanderzureihen, aber wer sagt, dass diese Reihenfolge absolut keine andere sein könnte? Der Begriff der unvermeidlichen Nothwendigkeit wird hier erst nachträglich hinzugebracht; in der Wahrnehmung begriffen, können wir natürlich die Erscheinungen jedesmal nur in einer Ordnung gegeben haben und nicht zugleich in einer anderen, dies ist ganz selbstverständlich; wir können auch nicht während der Wahrnehmung versuchen, die Succession von A auf B als eine solche von B und A wahrzunehmen, die Ordnung wird immer nur eine sein können, das liegt in der Natur der Auffassung; ebenso ist in jedem phantastischen Vorstellungslaufe die Ordnung der Vorstellungen auf einmal nur eine ganz bestimmte. Erst nachher kommt der Unterschied, dass wir im letzteren Falle jede andere Abfolge derselben Bilder als ebenso gut ansehen wie die erste, während wir im ersteren den Gedanken hinzubringen, dass nur jene eine Aneinanderreihung der Wahrnehmungen der Folge der Erscheinungen entspricht; durch diesen Gedanken erst wird sie als eine nothwendig gegebene hingestellt, während sie an sich nur eindeutig gegeben ist.

Für den allgemeinen Gedanken, dass die Erkenntniss (auch die empirische Anschauung) nicht durch die Beziehung auf einen von ihr unabhängigen (transscendenten) Gegenstand ihre Giltigkeit gewinnen kann, welcher in der ganzen Angelegenheit von der höchsten Entscheidung ist, hat übrigens Kant noch besonderen Beweis beigebracht. Dieser ist, dass die Zeit nicht selbst wahrgenommen wird, und dass demnach der einzelnen Wahrnehmung ihre Zeitstelle nicht auf Grund ihrer Coincidenz mit einem bestimmten Zeitelemente angewiesen werden kann; mit anderen Worten: eine absolute, an sich bestehende Zeit ist nicht gegeben, und das objektive Zeitverhältniss, welches wir von den Erscheinungen aussagen, kann kein Verhältniss in der absoluten Zeit sein, sondern kommt zu Stande dadurch, dass wir die Erscheinungen als von einander abhängig setzen, wodurch sie sich gegenseitig ihren Platz in der Zeit bestimmen (relative Zeitbestimmung). Es könnten weiter noch alle die Argumente angeführt werden, welche gegen den transscendent-realen Charakter der Zeit sprechen, um die Annahme einer unabhängig gesetzten und im Erkennen nur copirten Zeitordnung der Erscheinungen zu widerlegen; ist die Zeit nichts an und für sich Bestehendes, oder ist wenigstens diese an und für sich bestehende Zeit nicht in der Wahrnehmung gegeben, so versteht sich von selbst, dass das Verhältniss, welches wir in der Erfahrung Folge nennen, auf Grund anderweiter Beziehungen der Erscheinungen gedacht werden muss. Gegen Kant könnte man nur von diesem Gesichtspunkte aus das einwenden, dass er ja die Zeitform als reine Anschauung gegeben sein lässt, und dass somit schon auf Grund der blossen Anschauung, mithin ohne Betheiligung des Causalbegriffes, die Zeitverhältnisse der Erscheinungen bestimmt sein müssten. Da ist nun aber zu bedenken, dass nach Kant die Anschauung, auch die reine Anschauung, niemals objektiv giltige Erkenntniss für sich allein giebt; alles Mannigfaltige der Apprehension ist ja, wie es oben hiess, in der Form der Zeit gegeben; soll diese als objektive Zeit gedacht werden, so muss nach den allgemeinen Principien der Kritik noch ein reiner Verstandesbegriff hinzukommen.

Den präcisesten Beweis dafür, dass die objektiven Zeit- (und auch Raum-) Verhältnisse nicht sinnlich gegeben sind, weder in der empirischen noch in der reinen Anschauung, sondern durchaus auf dem Gedanken des Causalzusammenhanges sich aufbauen, liefern wohl die Bestimmungen, auf welche die Physik (resp. Dynamik) sich geführt findet, wenn sie versucht die objektive Zeit, mit welcher sie rechnet, genauer zu definiren. Es ergiebt sich, dass eine solche Definition und eine Messung der Zeit nur auf Grund des Trägheits-

gesetzes und des mit ihm in Verbindung stehenden Grundgesetzes der Kraftwirkung möglich ist; nicht auf Grund einer fest gegebenen Zeitreihe bestimmen wir, welche Bewegungen gleichförmig, welche beschleunigt sind, wo also kein Wirken, und wo ein solches stattfindet, sondern gewisse Bewegungen sehen wir von vornherein als Trägheitsbewegungen an, oder was auf dasselbe hinauskommen würde, wir nehmen zuerst gewisse bestimmte Formen des Wirkens an und auf Grund deren bestimmen wir die objektive Zeit*).

Seit Schopenhauer ist der Einwurf gegen Kant trivial geworden, dass, wenn die objektive Zeitauffassung nur durch den Begriff der causalen Verknüpfung der Erscheinungen möglich würde, dann alles Aufeinanderfolgen von Ereignissen als ein Erfolgen betrachtet werden müsste, was thatsächlich nicht der Fall sei; die Töne einer Musik z. B. fassten wir ja doch als objektiv auf einander folgend auf, ohne dass wir sie deshalb als causal verknüpft ansehen u. s. w.**). Wir glauben, dass Kant unschwer hiergegen zu vertheidigen ist. Denn wenn er lehrt, dass jedes Ereigniss nur dadurch einen bestimmten Platz in der Zeit gewinnt, dass es auf ein Antecedens bezogen wird, mit dem es nach einer Regel verknüpft ist, so muss deshalb doch nicht gerade die Erscheinung, die vor einem Ereigniss wahrgenommen wurde, die Ursache sein; es muss nur überhaupt jede Erscheinung in eine causale Reihe eingeordnet werden, aber es brauchen deshalb Erscheinungen, die gerade nach einander gegeben sind, nicht unter einander eine solche Reihe zu bilden, sie können auch verschiedenen neben einander herlaufenden Reihen angehören; Kant verlangt nicht eine linear fortlaufende Causalverknüpfung, sondern erlaubt sehr wohl die Vorstellung eines Systems gleichzeitiger Zusammenhänge, so dass alle Erscheinungen zusammen ein Gewebe bilden, in welchem aber doch jeder einzelnen Erscheinung in objektiv gültiger Weise der Platz nur nach

*) Vgl. die vorzügliche Abhandlung von Lange, Geschichte des Bewegungsbegriffes (Wundt's Studien Bd. 3).

**) Vierfache Wurzel des Satzes u. s. w. §. 23.

Massgabe ihrer causalen Verknüpfung mit anderen bestimmt wird. Mag also die Partei Schopenhauer's beweisen, dass wir die objektive Succession von Tönen uns denken können, ohne auf die Abhängigkeit derselben von Ursachen und auf das Zeitverhältniss dieser Ursachen Rücksicht zu nehmen. Auf ähnliche Weise erledigt sich das weitere Bedenken desselben Philosophen, dass wir von den wenigsten Erscheinungen ihre causale Abhängigkeit kennen, und doch ihr objektives Zeitverhältniss von einem bloss subjektiven zu unterscheiden wissen. Kant behauptet nicht, dass wir die Ursachen in concreto kennen, sondern nur, dass wir den Begriff der Causalität im allgemeinen anwenden müssen. Bedenklicher erscheint Sch.'s Vermuthung eines Cirkels in dem Umstande, dass die Erkenntniss der Objektivität einer Zeitfolge vom Causalbegriffe abhängig gemacht wird, und dass andrerseits das einzige Kriterium für die Anwendung desselben die gegebene Succession der Erscheinungen sein soll. Aber nichts hindert im letzteren Falle zunächst an das nur subjektive Successionsverhältniss in der Apprehension zu denken, welches weiterhin (indem es sich öfters wiederholt), durch die Subsumtion unter die Kategorie der Causalität zum Range einer objektiven Folge erhoben wird.

VIII. Die konkrete Gestaltung des Causalbegriffes.

Die ganze Beweisführung Kant's bestätigt aufs Neue den Satz, dass das einzige empirische Kriterium des Causalzusammenhanges zweier Erscheinungen ihre Aufeinanderfolge ist, denn eine Ursache voraussetzen heisst etwas voraussetzen, wodurch das Nachfolgende seinem Dasein noch nothwendig und nach einer Regel in der Zeit bestimmt ist (Kr. 218). Die Kritik selbst erhebt den Einwurf, dass doch thatsächlich in vielen Fällen der Erfahrung Ursache und Wirkung zugleich sind; ja Kant geht soweit zu behaupten, dass „der grösste Theil der wirkenden Ursachen in der Natur mit ihren Wirkungen zugleich ist, und die Zeitfolge der letzteren nur dadurch veranlasst wird, dass die Ursache ihre ganze Wirkung

nicht in einem Augenblicke verrichten kann", während im Augenblicke der Entstehung die Wirkung mit der Causalität der Ursache jederzeit zugleich ist, weil, wenn diese einen Augenblick vorher aufgehört hätte zu sein, jene gar nicht entstanden wäre (ibid). Somit scheint er seinen eigenen anfänglichen Begriff aufzuheben, aber in der That handelt es sich nur um eine Vertiefung desselben, durch welche jede der beiden Auffassungen des Zeitverhältnisses zwischen Ursache und Wirkung eine relative Berechtigung erhält.

Warum kann zunächst zwischen Ursache und Wirkung keine leere Zeit gedacht werden? Offenbar ist es der Begriff der nothwendigen Verknüpfung, welcher diesen Fall ausschliesst; und allerdings, indem wir uns die Erscheinungen im causalen Zusammenhange denken, müssen wir auch für jene Verknüpfung ein Correlat in der Erscheinung annehmen oder doch wenigstens alle Beziehungen derselben diesem Begriffe entsprechend denken: wir suchen den Begriff zu realisiren. Wären nun aber Ursache und Wirkung durch eine leere Zwischenzeit getrennt, so würde für jenen Begriff keinerlei Anhalt gegeben sein, die betreffenden Phänomene würden völlig isolirt neben einander stehen, und es wäre aus keiner ihrer äusseren Beziehungen eine nähere Verknüpfung zu ersehen. Somit müssen beide jedenfalls in zeitlicher Berührung gedacht werden, und die Frage ist nunmehr, ob Ursache (oder die Causalität der Ursache) und die erste Entstehung der Wirkung in zwei getrennte, unmittelbar auf einander folgende Augenblicke fallen oder in einen. Man sieht damit schon, dass die ganze Angelegenheit nicht empirisch entschieden werden kann.

So fein ist die physikalische Untersuchung nicht und kann sie niemals sein, dass sie zwei successive Momente der Zeit unterscheiden könnte, das aber würde nöthig sein, um über das wahre Zeitverhältniss der Ursachen und Wirkungen experimentell zu entscheiden; die gröberen Beobachtungen geben weder für die eine noch für die andere Ansicht einen Beweis. Man frage den Physiker, ob der Erwärmungsprocess der Luft zugleich mit der Anzündung eines Feuers beginnt, oder einen Moment später; oder ob der Druck eines gegen einen anderen anprallenden Körpers schon im ersten Zeitdifferential der Berührung, oder erst im zweiten eine Beschleunigung zur Folge hat; er wird nichts entscheiden können. Zwar merken wir die Erwärmung eines Zimmers erst eine gute Weile nach Anheizung des Ofens, und somit scheint die Wirkung der Ursache in handgreiflicher Weise nachzufolgen; erwägen wir aber, dass die Wärme fortgeleitet werden muss, um von uns empfunden zu werden, dass somit eine ganze Reihe von Wirkungen stattfinden, von denen wir die allererste gar nicht genau fixiren können, so werden wir die Hoffnung aufgeben, nach irgend einer Messmethode die Gleichzeitigkeit oder Folge der ersten Wirkung mit der Entzündung des Feuers experimentell auszumachen. Allerdings scheint nun, da der ganze Process der Fortpflanzung vom Ofen bis zu uns eine merkliche Zeit erfordert, auf jede der diese Fortpflanzung vermittelnden Wirkungen auch nothwendig eine Zeit zu entfallen; sei z. B. die gesammte Zeit n Sek. und nehmen wir m Vermittelungen an, so ist die Zeit einer solchen $\frac{n}{m}$ Sek. Wer kann nun aber feststellen, wie viele Vermittelungen, also Elementarwirkungen, hier stattfinden? An sich (bei Annahme continuirlicher Ausdehnung des Mediums) ist gar nicht zu ersehen, wie weit wir in der Unterscheidung von Theilchen und Wirkungen gehen können; nimmt man diskrete Atome an, so zeigt sich, dass die Zeit der Fortpflanzung hauptsächlich dazu verbraucht wird, dass jedes Atom bis zu seinem Nachbar sich bewegt, um ihn anzustossen, die Zeitdauer des Stosses selbst fällt aus der Rechnung aus. In anderen Fällen scheinen Ursache und Wirkung bestimmt gleichzeitig zu sein*): im Momente der Berührung von Zink und Schwefelsäure beginnt der chemische Process zwischen ihnen; aber es wird für alle chemischen Betrachtungen und Versuche ganz gleichgiltig sein, ob wir

*) Es ist mangelhafte physikalische Ueberlegung, wenn Kant hier den Ofen und die Stubenwärme anführt.

die Berührung und den Beginn des Processes als absolut gleichzeitig setzen oder als unmittelbar successiv.

Wie verhält sich nun der Begriff der nothwendigen Verknüpfung zu den beiden Fällen? Es ist klar, dass es am meisten in seinem Sinne wäre, wenn wir Ursache und Wirkung als gleichzeitig denken; die Gleichzeitigkeit würde am besten derjenigen Unmittelbarkeit entsprechen, mit welcher der logische Grund die Folge setzt. Dagegen schliesst nun der thatsächliche Verlauf der Ereignisse die strenge Gleichzeitigkeit aus (wie Hume und später Schopenhauer betont haben, die Hauptverfechter der Successionstheorie): wäre jede Wirkung mit ihrer Ursache gleichzeitig, so würde ja der ganze Weltlauf sich in einen Moment zusammenziehen. Und so sehen wir denn, dass hier ein Widerstreit zwischen einer Forderung des Denkens, welches seinen Begriff der nothwendigen Verknüpfung des Geschehenden zu realisiren sucht, und der thatsächlichen Beschaffenheit unserer sinnlichen Anschauung, welche eine Vielheit successiver Data aufweist, besteht. Ohne uns auf Kritik derjenigen Ansichten ausführlich einlassen zu können, welche einseitig entweder nur dem Principe der Succession oder derjenigen der Gleichzeitigkeit Recht geben wollen, müssen wir doch behaupten, dass beide Principien, wenn auch einander widerstreitend, doch in den transscendentalen Bedingungen des Erkennens ihre Berechtigung finden; indem das eine ein Postulat auf Grund des intellektuellen, das andere ein solches auf Grund des sinnlichen Faktors der Erkenntniss darstellt. Es wird durchgehends unmöglich sein, die strenge Einheit, welche im reinen Verstandesbegriff liegt, mit der Vielheit der sinnlichen Anschauung in dem empirischen Begriffe des Erfahrungsobjektes zu verschmelzen, und so wird in jedem empirischen Begriffe nothwendig ein Widerstreit verschiedener Bestimmungen desselben bestehen; man mag versuchen, mit Herbart denselben durch Umbildung jener Begriffe zu verringern, wogegen sich vom Gesichtspunkte der Kant'schen Kritik nichts wird sagen lassen, sofern nur jene „Spekulation" eine besonnene, mit kritischem Bewusstsein verbundene ist, aber es wird nie gelingen, wie aus den Betrachtungen der transscendentalen Erkenntnisslehre hervorgeht, jenen Widerstreit ganz zu beseitigen, ausser wenn man in kühnem Fluge die sinnlichen Bestimmungen der Begriffe ignorirt und nur sich an die intellektuelle Form derselben hält.

Kant hat zwischen den entgegengesetzten Tendenzen, die der Causalbegriff auf die Erfahrung angewandt in sich schliesst, eine Versöhnung zu schaffen gesucht durch die Unterscheidung von Zeitablauf und Zeitordnung. Es ist kein Zeitraum zwischen Ursache und Wirkung, dies ist von vornherein festgestellt, und insofern sind beide dem Zeitablauf nach gleichzeitig, trotzdem sind sie aber der Zeitordnung nach successiv, d. h. die Ursache muss immer zuerst gesetzt sein, wenn die Wirkung sein soll; obwohl also beide in der gemeinen Zeit zusammenfallen, so muss doch die Wirkung in der Richtung der laufenden Zeit mit der Ursache verbunden sein, etwa wie zwei Punkte im Raume zusammenfallen können, während doch noch durch beide eine Gerade von ganz bestimmter Richtung geht. Man kann sagen, dass diese Disjunktion spitzfindig sei; zugegeben, so liegt doch die Spitzfindigkeit in der Anschauung der Zeit selbst inbegriffen. Die Zeit als Continuum enthält genau denselben Widerspruch, der zwischen dem Gedanken der Succession und der Gleichzeitigkeit zweier Erscheinungen besteht. Wir unterscheiden einzelne Momente der Zeit; wenn wir aber daran gehen uns dieselbe aus Momenten zu construiren, so werden wir damit nicht fertig werden, ausser wir lassen benachbarte Momente so in einander fliessen, dass sie zusammenfallen, sonst würde die Linie keinen Zusammenhang gewinnen, und doch auch getrennt bleiben, sonst würde sie keine Ausdehnung gewinnen. Die Anschauung des zeitlichen Continuums schliesst also, wie nach Kant'schen Principien auch natürlich, genau den Widerstreit in sich, welcher sich bei der Deutung des äusseren Verhältnisses der Ursachen und Wirkungen hervorthut; und die Reihe der Ursachen und Wirkungen haben wir uns genau so wie das Zeitcontinuum zu denken, mit dem einzigen Unter-

schiede, dass eine Causalreihe ungleichartige, die Zeitreihe gleichartige Glieder enthält; wer an der letzteren keinen Anstoss nimmt, wird es auch bei der ersteren nicht zu thun haben und zugestehen müssen, dass die Vorstellung der Folge mit gleichem Recht wie die der Gleichzeitigkeit auf Ursachen und Wirkungen anzuwenden ist. Nur ein Bedenken ist zu erledigen; haben wir Ursache und Wirkung im Continuitätsverhältniss zu denken, so ist eine einzelne Ursache mit einer einzelnen Wirkung so wenig denkbar, wie zwei continuirlich zusammenhängende Punkte; es muss immer eine Reihe unbestimmt vieler Glieder sein. Dem entspricht nun aber auch die Erfahrung aufs beste; es wird kaum möglich sein, irgendwo einen einzelnen isolirten Vorgang aufzuweisen; alle Wirkungen, die wir beobachten, zerfallen in eine Reihe von Partialwirkungen, und es steht gar nichts im Wege, sich diese Reihe in jedem Falle als ins Unendliche auflösbar vorzustellen.

Obwohl Kant die Causalität als die Verknüpfung zweier Erscheinungen in der Zeit definirt, so ist er doch weit entfernt, wie in den letzten Betrachtungen hervorgetreten ist, den Begriff des Wirkens als einen physikalisch ungiltigen zu verwerfen; er behauptet vielmehr, dass die „Causalität auf den Begriff der Handlung, diese auf den Begriff der Kraft und dadurch auf den Begriff der Substanz“ führt, (Kr. 219) und sucht so für die der dogmatischen Metaphysik geläufigen Begriffe auch im Zusammenhange der kritischen Transscendentalphilosophie einen Platz zu schaffen. Da er die Ableitung derselben aus dem Causalbegriffe nicht leistet, weil dies ausser seines Vorhabens in der Kritik liege, so sind wir auf eine freie Construktion dieses Zusammenhanges angewiesen.

Die Grundlage, auf welcher man von der Causalität als einer Verknüpfung des Successiven auf den Begriff des Wirkens gelangen kann, kann nun unbedingt nur der Substanzbegriff bilden. Für Hume konnte der Gedanke des Wirkens schon aus dem Grunde keinen Sinn gewinnen, weil er die Beziehung der Erscheinungen auf Dinge resp. Substanzen, an denen sie entweder als Eigenschaften haften oder als Zustände sich ereignen, schlechterdings als illusorisch verwarf (Phänomenalismus). Da Kant dem Begriffe der Substanz dieselbe empirische Realität zugesteht, wie demjenigen der Causalität, so wird es nicht nur statthaft, sondern sogar nothwendig sein, die nothwendige Verknüpfung, die zwei Erscheinungen als Ursache und Wirkung haben, in Verbindung zu denken mit ihrer Inhärenz in Substanzen, wenn man überhaupt darauf aus ist, die Einheit, welche in den Verstandesbegriffen gedacht wird, in den empirischen Objekten sich realisirt, d. h. den mannigfaltigen Bestimmungen der letzteren wirklich zu Grunde liegend zu denken. Eine Wirkung ist nun jedesmal etwas, das anhebt zu sein, also nicht eine Substanz, sondern ein Accidens; ebenfalls wird die Ursache nicht eine Substanz nach ihrer allgemeinen Natur, sondern eine solche in einer bestimmten, erst selbst entstandenen Verfassung sein müssen. Daher nennt zwar Kant im allgemeinen nach dem Vorgange der Metaphysiker die Dinge selbst Ursachen, aber er hebt doch besonders die Causalität der Ursache als etwas Beginnendes und Endendes hervor, lässt mithin die Veränderung der einen Substanz an einen Zustand der anderen geknüpft sein. Zuletzt muss nun aber doch der Grund der Nothwendigkeit, mit welcher ein Zustand α der Substanz A die Wirkung β in Substanz B setzt, in A selbst gesucht werden, da ja α in A inhärirend gedacht werden muss, und somit kommt man ersichtlich auf den Begriff der Kraft im gewöhnlichen Sinne, den die ältere Metaphysik genauer zu fixiren suchte. Die verschiedenen Bestrebungen freilich, die Nothwendigkeit, mit welcher ein Zustand in A einen solchen in B nach sich zieht, zu veranschaulichen, werden vom Gesichtspunkte Kant's als zwecklos, als „Grillen“, wie es in Bezug auf die Forschung nach dem inneren Wesen der Materie hiess, erscheinen. Denn empirische Substanzen sind nicht Dinge an und für sich, und die nothwendige Abhängigkeit, in welche wir B von A setzen, widerspricht deshalb nicht ihrem Begriffe als Substanzen, da ja mit dem Substanzbegriffe nur eine be-

sondere Art der Einheit in den Erscheinungen gedacht wird; ebensowenig aber wird sich auch von der Art, wie eine Substanz auf eine andere Einfluss hat, positiv Rechenschaft ablegen lassen; die Kraft wird uns hiernach, da in ihrem Begriffe eine synthetische Einheit der Erscheinungen gedacht wird, in concreto immer unverständlich bleiben, denn die Einheit liegt immer nur im Begriffe, lässt sich aber nie in dem Mannigfaltigen der Anschauung als gegeben vorstellen, was zum völligen Begreifen gehören würde. Kant ist daher in der Naturphilosophie durchaus Positivist; zwar construirt er in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften die Materie, aber er denkt nicht daran, dabei den Begriff eines absolut einfachen Wesens zu Grunde zu legen, sondern definirt dieselbe durch eine Mehrheit selbständiger Prädikate, und führt Kräfte ein, ohne sich weiter zu fragen, wie dieselben möglich sein sollen.

IX. Die Wechselwirkung.

Wir haben oben die Bedenken erwähnt, welche sich bei der Betrachtung der metaphysischen Deduktion der Wechselwirkung als einer besonderen synthetischen Verstandesfunktion ergeben. Nach Cohen entscheidet sich nun aber die Frage wegen der Berechtigung der einzelnen Kategorien wesentlich in den Beweisen der synthetischen Grundsätze, weil sich hier erst zeigen soll, welches die Bedingungen möglicher Erfahrung sind; sehen wir deshalb, wie es in diesem Zusammenhange um den betreffenden Begriff steht.

Nachdem wir im Vorigen Kant darin zugestimmt haben, dass nur dadurch die Folge der Erscheinungen als eine objektive gedacht und aufgefasst werden kann, dass wir sie alle in causaler Verknüpfung denken, so werden wir auch dem Grundgedanken des transscendentalen Beweises des Satzes von der allgemeinen Wechselwirkung aller Substanzen zustimmen müssen, dass nämlich, auch um Erscheinungen als gleichzeitig aufzufassen, nicht die blosse sinnliche Anschauung genügt, sondern ein Verstandesbegriff erforderlich ist. Das

Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung ist ja, wie Kant constatirte, durchgehends in der Apprehension nacheinander gegeben; und wenn nun schon die Auffassung der Folge als einer objektiv bestimmten nur durch den Gedanken der Causalität möglich ist, so wird erst recht ein Verhältniss wie die Gleichzeitigkeit, welches in der Apprehension gar nicht vorkommen kann, auf einem Verstandesbegriffe beruhen müssen. Es fragt sich nur, was für einer dies ist; und der Antwort, die Kant hierauf giebt, können wir nicht beistimmen. Sollen Erscheinungen, so argumentirt er, als objektiv gleichzeitig gedacht werden, so müssen sie in der Apprehension wechselseitig auf einander folgen können, und zwar muss die Möglichkeit dieser wechselsweisen Folge als im Objekt bestimmt gedacht werden, folglich muss eine jede der Erscheinungen als durch die andere causal bestimmt angesehen werden, sie müssen also in Wechselwirkung stehen.

Es scheint uns, dass Kant hier einen Trugschluss begeht. Denn wenn A und B als gleichzeitig gelten sollen, so dürfen von den möglichen Ordnungen derselben nicht sowohl beide als objektiv angesehen werden, sondern keine von beiden, es muss gerade jedes Zeitverhältniss, in welches sie in der Apprehension gebracht werden, als nur subjektiv giltig verstanden werden, und somit fällt hier jeder Begriff einer objektiven Zeitordnung, also auch derjenige einer wechselseitigen Causalität hinweg. Und wollte man übrigens der Beweisführung Recht geben, so würde man ja statt auf eine neue Kategorie auf die schon bekannte der Causalität zurückkommen, die jetzt nur in einer höchst seltsamen Weise angewandt wäre, so zwar, dass ihr Begriff eigentlich aufgehoben wird, denn es ist undenkbar, dass A auf B und B auf A folge.

Wodurch denken wir nun die Gleichzeitigkeit der Objekte? Es ist der allgemeinere Begriff der Gemeinschaft, den Kant in seinen Erörterungen häufig gebraucht, und nur fehlerhafter Weise immer mit demjenigen einer Wechselwirkung gleichsetzt. Indem wir eine Vielheit von Elementen gleichzeitig setzen, denken wir sie uns nothwendig als ein

Ganzes bildend, also unter einander verbunden. In der empirischen Anschauung scheint nun das Verbindende schon in dem einheitlichen Raume zu liegen, welcher eine Vielheit von Substanzen einschliesst. In der That ist Zusammengehörigkeit im Raume wohl der richtigere Ausdruck für das hier in Frage stehende Verhältniss als Gleichzeitigkeit; die sogenannte Gleichzeitigkeit ist im Grunde gar kein Zeitverhältniss, denn in der Zeit wird immer nur das Nacheinander zusammengefasst, Dinge, welche gleichzeitig sind, werden in einer zur Dimension der Zeit gewissermassen senkrechten Dimension betrachtet, und das entsprechende sinnliche Bild für das Gleichzeitige bieten also vielmehr die Elemente des Raumes. Damit scheint nun aber jene Gemeinschaft nicht auf einer intellektuellen Synthesis (Kategorie), sondern doch nur auf sinnlicher Wahrnehmung zu beruhen und die gewöhnliche Meinung scheint Recht zu haben, welche glaubt, dass wir die Gemeinschaft der Dinge (ihre Zusammengehörigkeit in einer Wirklichkeit) ebenso sinnlich wahrnehmen, wie den Lauf der Ereignisse. Dem gegenüber ist zu erinnern, dass das einheitliche Raumbild durchaus nicht rein sinnlich ist; das Sinnliche am Raume ist nur die Mannigfaltigkeit von Elementen, welche die Auffassung des Nebeneinander mitbedingt; indem wir uns aber diese Elemente zu einem Ganzen verbunden denken, wird eine Synthesis vollzogen: die einheitliche Raumanschauung beruht durchaus auf der synthetischen Einheit der Apperception*).

Deshalb steht denn auch die Raumform den Dingen nicht fremd, als blosses Gefäss gegenüber; wie Kant an anderer Stelle hervorhebt, hängt davon, dass uns Substanzen nur im Raume gegeben sind, die Relativität aller ihrer Bestimmungen ab. Wir können, wie jeder denkende Physiker weiss, die Erfahrungsobjekte (resp. die Materie, das Objekt der theoretischen Physik) nicht durch absolute, ihnen unabhängig von anderen zukommende Eigenschaften definiren,

*) Dies hat zuerst Cohen klar gelegt. Vgl. Kant's Theorie der Erfahrung p. 141 u. a.

sondern nur durch lauter Relationen zu andern dergleichen; und so hängt denn mit dem räumlichen Beieinander (der communio nach Kant) ein commercium der Dinge zusammen. Aber dies Verhältniss ist keine Art der Causalität, denn es hat mit der Zeitfolge nichts zu schaffen, sondern beruht auf einer besonderen Art der Synthesis, vermöge deren wir die räumliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen gemäss der synthetischen Einheit der Apperception in Eins zusammenfassen.

Man kann nur einwenden, dass doch jene Relativität in den Bestimmungen der Objekte empirisch durch Causalität jederzeit gedeutet werde; aber diese Meinung erweist sich bei genauerer Betrachtung als irrig, es ist vielmehr so, dass wir den Gedanken der Causalität nach Massgabe jener Relativität der Dinge modificiren. Zwar ist es physikalisch richtig, dass die Farben der Körper abhängen von der Einwirkung des Lichtes auf dieselben, aber um uns eine Einwirkung des Lichtes zu denken, müssen wir anderweite Beziehungen des Substrats der Körper zu demjenigen des Lichts voraussetzen; wir reduciren alle Eigenschaften der Dinge auf Wirkungen von Kräften, aber jene Kräfte selbst sind nicht absolute Bestimmungen, sondern Relationen.

Indem wir die causale Verknüpfung der Erscheinungen auf der Basis des Substanzbegriffes uns begreiflich zu machen suchen, kommen wir erst vermittelst der nothwendigen Relativität aller den Substanzen beizulegenden Prädikate zu dem physikalischen Begriff der Wechselwirkung. Da alle Eigenschaften und Zustände Relationen sind, so kann auch jede Aenderung nur eine Relationsänderung sein, und mithin betrifft jede Wirkung nothwendig zwei Substanzen. Da die Ursache einer Veränderung immer in einer andern zu suchen ist, welche sich auch zwischen zwei Objekten vollzogen haben muss, so ergiebt sich, dass wir uns auch das Wirken (die Handlung, durch welche wir uns die nothwendige Setzung des Effektes bei gegebener Ursache aus dem Wesen der Substanz zu erklären suchen) nothwendig zweiseitig, in einer Beziehung zwischen zwei Substanzen stattfindend zu denken haben.

Gegen Kant ist hauptsächlich zu betonen, dass der Begriff der Wechselwirkung sich hiernach gar nicht unmittelbar auf das Verhältniss gegebener Erscheinungen bezieht, wie der Causalbegriff, sondern der theoretischen Deutung dieser Verhältnisse durch den Substanzbegriff entspringt, und in diesem abgeleiteten Sinne ist der Begriff doch wohl auch in dem Theorem gemeint, welches der Philosoph in seiner Naturphilosophie aufstellt: Alle Wirkung in der Natur ist Wechselwirkung; er dient hier zur genaueren Bestimmung unserer Vorstellung der Causalität und kann deshalb keinesfalls als besondere Kategorie gelten, da die Gleichung Causalität = Wechselwirkung die Selbständigkeit der einen von beiden aufheben würde.

X. Natur und Freiheit.

Sobald der Zusammenhang der Erfahrungsobjekte nach Verstandesbegriffen als ein absolut vollendeter, die intellektuelle Einheit im Gegenstande als völlig realisirt gedacht werden soll, erweitert sich die legitime Anwendung der Kategorie zur transscendentalen Idee, deren objektive Giltigkeit durch keine Deduktion erwiesen werden kann. Dieser Art ist die Idee eines Weltganzen. Durch die transscendentalen Naturgesetze ist zwar eine Einheit der Natur aber nur im formalen Sinne bedingt; in Rücksicht auf das Mannigfaltige, das etwa in diese Formen fällt, hat der Begriff einer Einheit der Natur keinen Sinn; Natur im materiellen Sinne verstanden reicht soweit, als Gegenstände in der Erfahrung gegeben werden können, nach dieser Seite aber ist eine Vollständigkeit nicht abzusehen. Somit werden auch nothwendig die Reihen, welche entstehen, indem wir die Erscheinungen nach Massgabe der Analogien der Erfahrung auf einander beziehen, unabgeschlossen sein.

Wenn wir also z. B. nach dem Causalprincip jede Veränderung auf eine Ursache beziehen, so kommen wir zu einer Reihe, in welcher uns ein fortgehender Regressus*) vom Bedingten zur Bedingung aufgegeben ist, aber es hat keinen Sinn alle Glieder der Reihe auch als gegeben anzusehen; denn Gegenstände sind für uns niemals an sich selbst, sondern „nur in der Erfahrung gegeben und existiren ausser derselben gar nicht“; dass es Einwohner im Monde geben könne, ob sie gleich kein Mensch jemals wahrgenommen hat, muss allerdings eingeräumt werden; aber es bedeutet nur so viel, dass wir in dem möglichen Fortschritt der Erfahrung auf sie treffen könnten. (Kr. 409.) Für den kritisch Denkenden ist also die Wirklichkeit nicht eine Totalität an sich selbst gegebener und verknüpfter Elemente, sondern ein Gefüge, welches wir uns von den gegebenen Wahrnehmungen ausgehend mittelst der Synthesis nach Verstandesbegriffen construiren, dessen einzelne Glieder nur durch die Beziehung auf jene Wahrnehmungen Realität haben, und nur in dem Umfange, bis zu welchem jene Synthesis geht. Das „dogmatische“ Denken, welches davon ausgeht, dass die Erfahrungsobjekte Dinge an sich selbst sind, und demnach das Bedingte nur dadurch als gegeben ansehen kann, dass auch alle seine Bedingungen gegeben sind, verwickelt sich nach Kant unfehlbar in Widersprüche: die Antinomien, von denen wir hier nur diejenige zwischen „Natur“ und „Freiheit“ betrachten, die sich auf die Causalreihe bezieht.

Alles was geschieht, so lässt Kant den „Dogmatiker“ (d. i. den dogmatischen Rationalisten) sagen, setzt einen Zustand voraus, auf welchen es nach einer Regel folgt; dieser Zustand muss seinerseits selbst geworden sein, u. s. w. ins Unendliche. Demnach wäre aber für kein Ereigniss eine Vollständigkeit der Bedingungen gegeben, und das Geschehende hätte, dem Causalgesetz zuwider, keinen eigentlichen Grund; es muss also eine „absolute Spontaneität“ der Ursachen angenommen werden, d. h. „eine Causalität, durch welche etwas geschieht, ohne dass die Ursache davon noch weiter durch

*) Der Progressus von der Bedingung zu ihren Folgen ist ein willkürlicher nicht nothwendiger Begriff der reinen Vernunft, „weil wir zur vollständigen Begreiflichkeit dessen, was in der Erscheinung gegeben ist, wohl der Gründe, nicht aber der Folgen bedürfen“. (Kr. 349.)

eine andere vorhergehende Ursache nach nothwendigen Gesetzen bestimmt sei". Der „Empirist" führt den entgegengesetzten Beweis; liesse eine frei wirkende Ursache eine Reihe von Wirkungen ins Leben treten, so würde doch ihre Handlung selbst ein Zustand sein, der in einem gewissen Zeitpunkte eintritt; nach dem Causalgesetz muss dann aber ein anderer Zustand vorhergegangen sein, auf welchen jener nach einer Regel folgt, mithin giebt es keine Freiheit. Jede der beiden Ansichten vermag sich also auf Vernunftgründe zu stützen; der Empirismus empfiehlt sich ausserdem dem wissenschaftlichen Denken dadurch, dass er nicht nöthig hat die Kette der Naturordnung zu verlassen und zu Begriffen überzugehen, welche von allen empirischen gänzlich verschieden sind, wie derjenige einer freien Ursache; er erlaubt nicht die Forschung irgendwo abzubrechen und „irgend eine Epoche der Natur für die schlechthin erste anzunehmen, oder irgend eine Grenze seiner Aussicht in den Umfang derselben als die äusserste anzusehen", und weist vielmehr die Wissenschaft auf den einzigen Weg, durch welchen die Einsicht in die Dinge erweitert werden kann, die Erfahrung: er wird jedoch selbst dogmatisch, indem er dasjenige „dreist verneint, was über der Sphäre seiner anschauenden Erkenntniss ist, und so selbst in den Fehler der Unbescheidenheit fällt". Der Dogmatismus hingegen hat theoretisch den Vorzug, dass er die „ganze Kette der Bedingungen fassen und die Ableitung des Bedingten ergreifen kann", und entspricht überdem dem praktischen Interesse, welches verlangt, dass der Mensch in seinen Handlungen frei und über den Naturzwang erhaben sei; denn es hindert ihn Nichts den Menschen als eine spontan wirkende Ursache innerhalb des Naturganzen anzusehen.

Aber der ganze Streit, so tritt Kant zwischen die Parteien, dreht sich um einen falschen Begriff; die Welt und die Ordnung der Ursachen in ihr ist kein gegebenes Ganze; es hat weder einen Sinn die Natur als eine unendliche Reihe von Bedingungen aufzufassen, noch erste Gründe in ihr anzunehmen; Natur reicht nur so weit, als wir den Zusammenhang der Bedingungen in ihr denken und in der Erfahrung

verfolgen; wie die Natur im Ganzen beschaffen sein möge, davon kann keine Rede sein, denn in keiner möglichen Erfahrung werden wir das Naturganze gegeben haben, und durch den blossen Begriff wird ja nie ein Gegenstand bestimmt.

In der modernen Philosophie findet sich allerdings kaum ein Dogmatist im Sinne Kant's, der der Ableitung der Causalreihen in der Natur direkt eine letzte freie, also unbestimmte Ursache hätte zu Grund legen wollen, wie Aristoteles alle Bewegungen aus einer Urbewegung ableitete; doch sahen wir, dass sowohl Spinoza wie Leibniz indirekt durch vermittelnde Anschauungen das Naturgeschehen, welches dem Causalgesetz folgt, anknüpften an Substanzen, welche spontan wirken, wenn sie auch dem Causalgesetze immer noch zu entsprechen suchten durch den Begriff einer immanenten Nothwendigkeit des Handelns derselben; der metaphysische Indeterminismus in dem naiven Sinne, wie ihn Aristoteles vertritt, war durch das fortschreitende Denken längst aus der spekulativen Metaphysik verdrängt und höchstens wurden noch einzelne Versuche gemacht, den anthropologischen Indeterminismus des Wollens aufrecht zu erhalten. Die Metaphysik des Spinoza war sogar als ein absoluter Determinismus zu bezeichnen, denn sie betrachtet alle Dinge als nach einer absoluten, logischen Nothwendigkeit bestimmt, und geht insofern viel weiter als Baco, Hobbes und Locke, welche Kant offenbar als die entgegengesetzte Partei der Empiristen versteht.

Doch besteht freilich ein Unterschied zwischen dem Determinismus eines Hobbes und dem eines Spinoza, resp. Leibniz; der erstere findet sein Genüge in der Aufsuchung der Ursachen des Gegebenen im Zusammenhange der Erscheinungen; der Umstand, dass jede Ursache eine andere ausser ihr verlangt und somit eine Vollständigkeit der Erklärung nie zu erreichen ist, lässt ihn gleichgültig; der andere dagegen ist bestrebt, alles Bedingte an eine letzte Bedingung anzuknüpfen, die nicht mehr von einer andern ausser ihr abhängt, sondern den in sich ruhenden Anknüpfungspunkt für alle Abhängigkeitsverhältnisse in der Welt bildet. Diese Ansicht schliesst übrigens, wie bei Spinoza zu sehen, nicht aus, dass man die

Reihe der physischen Ursachen als unendlich betrachtet; denn der absolute Grund kann ja so nicht in irgend einem physischen Objekt gesucht werden; um auf ihn zu kommen, muss vielmehr die Reihe der physischen Ursachen ganz verlassen und in ihrer Totalität einer metaphysischen Ursache untergeordnet werden. Man kann diese verschiedenen Betrachtungsweisen statt als Empirismus und Dogmatismus vielleicht besser als Relativismus und Absolutismus unterscheiden und insofern sie überall da hervortreten, wo die Analyse des Gegebenen in einen unendlichen Regress hineinführt, bilden sie den Boden für alle kosmologischen Antinomien.

Dass es nicht möglich ist die Dinge mit dem dogmatischen Rationalismus im absolutistischen Sinne auszudenken, hat unsere Darstellung der betreffenden Lehren zu zeigen sich bemüht. Ebenso haben wir betont, dass die empiristische Auffassung, welche sich an die wissenschaftliche Erfahrung anschliesst, keinen definitiven philosophischen Standpunkt bedeuten kann; Kant legt insbesondere dar, dass der Gedanke einer in den Dingen selbst liegenden causalen Abhängigkeit des Gegebenen, welche auf unendlich vielen Gliedern beruht, ebenso wenig realisirt werden kann, wie die eines absoluten Anfanges, weil es undenkbar ist, wie etwas hat bestimmt werden können, wenn dazu eine Unendlichkeit von Bedingungen erforderlich gewesen ist. Zwar führt nun die kritische Entscheidung der Antinomie auch zu dem Schlusse, dass wir uns den Rückgang von den gegebenen Wirkungen zu ihren Ursachen als ins Unendliche möglich zu denken haben, also zum Relativismus, aber dieser Relativismus ist kein dogmatischer, sondern ein kritischer; er sieht die unendliche Kette der Ursachen nicht als unabhängig gegeben an, wie jener, sondern betrachtet sie als eine Reihe, die wir uns, ausgehend von dem Inhalte der Wahrnehmung, construiren, und deren einzelnen Gliedern nicht eine Realität an sich zukommt, sondern nur sofern sie als mit der gegebenen Wirklichkeit verknüpft erkannt werden; diese Reihe kann deshalb auch nicht als eine unendliche (infinita), sondern nur als eine unbestimmte (indefinita) bezeichnet werden, insofern „niemals ein empirischer Grund angetroffen werden wird, dieselbe als begrenzt anzusehen“. Im Bilde gesprochen: Wir befinden uns in der Erfahrung mitten in einem Gewebe von Zusammenhängen, welches sich nach allen Seiten ausdehnt (der Causalzusammenhang speciell in der Richtung der Vergangenheit und Zukunft), derart, dass uns in der Wahrnehmung immer nur ein Ausschnitt desselben gegenwärtig ist, welcher eine Ergänzung durch Elemente, die ausserhalb derselben liegen, verlangt; der dogmatische Relativist nimmt nun an, dass dies Gewebe als ein Unendliches da sei, und der gegenwärtige Wahrnehmungsinhalt dadurch gegeben werde, dass die Erscheinungen, welche wir als Ursache der gegebenen bezeichnen, unabhängig vom Bewusstsein früher gesetzt waren; der kritische Relativist dagegen betrachtet jenes Gewebe als ein Produkt unserer Erkenntniss, welches wir anknüpfend an die gegenwärtige Wahrnehmung zu Stande bringen, und mit dessen immer weiterer Ausgestaltung unsere Erkenntniss unausgesetzt zu thun haben wird. Er vermeidet so, den fortlaufenden Faden der empirischen Zusammenhänge zu verlassen, wie es der Absolutist thut, und zugleich den Widerspruch, ein Unendliches als gegeben anzusehen, wie der dogmatische Relativist.

Die conkreten Wissenschaften haben im allgemeinen keine Veranlassung sich mit der Frage nach den ersten Ursachen der Erscheinungen zu beschäftigen und sich eine bestimmte Vorstellung über die Totalität der Zusammenhänge in der Natur zu bilden. Nur innerhalb ziemlich enger Grenzen sind sie in der Lage, aus dem Gegebenen auf ein nicht Gegebenes nach den erfahrungsmässigen Gesetzen der Verknüpfung mit Sicherheit zu schliessen; der vorsichtige Empiriker pflegt daher mit Behauptungen über etwaige Thatsachen ausserhalb dieser Grenzen zurückzuhalten, während andere Forscher, ohne einen Conflikt mit der unmittelbaren Erfahrung fürchten zu brauchen, theils einer dogmatisch relativistischen, theils aber auch einer absolutistischen Denkart über die Beschaffenheit der ferneren Gründe des Gegebenen huldigen. Die neueste Wissenschaft hat jedoch Versuche gemacht auf Grund

gewisser universeller Gesetze selbst über das Entfernteste, sowohl im räumlichen Zusammenhange des Coexistenten als in zeitlichen der Ursachen, bestimmte Lehren aufzustellen; und so ist das, was für Kant nur ein Begriff der spekulativen Metaphysik war, vor das Forum der exakten Wissenschaft gezogen worden, und es scheint hier aus positiven Gründen eine Entscheidung der Alternative nach der einen oder der anderen Seite erreichbar. Es ist nun aber bemerkenswerth, dass in den betreffenden naturwissenschaftlichen Erörterungen, auf die wir hier der Kürze halber nicht näher eingehen können*), die Antinomie entgegengesetzter Anschauungen sich ebenso geltend macht als in der Metaphysik. Die causale Interpretation, welche auf jeden früheren Weltzustand ebenso angewandt werden muss, wie auf den jetzigen, erlaubt nicht irgend einen als den ersten anzusehen; setzt man aber, dass eine unendliche Reihe von Zuständen bis jetzt auf einander gefolgt sei, so müsste nach den Gesetzen der mechanischen Wärmelehre der Weltprocess längst abgelaufen sein, oder aber man verliert sich in völlig unbestimmte Begriffe. Somit liegt hier direkt in den aus Erfahrung geschöpften Begriffen der positiven Wissenschaft ein Motiv, den naiven Realismus, in welchem sich dieselbe naturgemäss bewegt, und damit den dogmatischen Standpunkt überhaupt als einen nicht selbstgenügsamen zu verlassen und ihn dem transscendentalen Idealismus unterzuordnen, welcher die Schwierigkeiten in die der dogmatische Relativismus unfehlbar geräth, auflöst.

XI. Die absolute Spontaneität und transscendente Causalität.

Der Relativismus ruht auf der unbedingten Anerkennung des Causalgesetzes, welches vorschreibt, dass jede

*) Dieselben fussen theils auf dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft in Verbindung mit Sätzen der mechanischen Wärmetheorie, theils hat auch die Biologie auf analoge Betrachtungen geführt.

Erscheinung nach unwandelbaren Naturgesetzen durch eine andere bestimmt sei, er schliesst somit freie Ursachen, welche vermögend wären, eine Handlung von selbst anzufangen, unbedingt aus, weil ja „die Causalität der Ursache, die selbst geschehen oder entstanden ist, wiederum eine Ursache haben muss“ (Kr. 436). Trotzdem glaubt Kant beweisen zu können, dass die transscendentale Freiheit (absolute Spontaneität), welche durch die sittlichen Ideen im Menschen gefordert werde, sehr wohl mit der durchgängigen äusseren Bestimmung aller Geschehnisse in der Natur vereinbar sei, und dass somit die Begriffe der Naturordnung und der absolut freien Entschliessung nicht in dem Verhältnisse des Widerspruches stehen, welches die bisherige Metaphysik annahm, und das sie vergebens zu überwinden versuchte. Auch in dieser Frage ist der transscendentale Idealismus das Princip, welches die Lösung bietet. „Wären Erscheinungen Dinge an sich selbst, so ist die Freiheit nicht zu retten; alsdann ist die Natur die vollständige und an sich hinreichend bestimmende Ursache jeder Begebenheit“ (Kr. 438). Thatsächlich müssen nun aber die Erscheinungen als solche Gründe haben, welche nicht Erscheinung sind; und es hindere nichts, diese Gründe als Ursachen zu bezeichnen, da ja die „dynamische“ Synthesis nicht wie die „mathematische“ gleichartige Glieder voraussetze. Zum Unterschied von den sinnlichen Ursachen in der Erscheinungswelt sollen die nichtsinnlichen Ursachen intelligibele heissen. Eine intelligibele Ursache sei nun sammt ihrer Causalität ausser der Reihe der empirischen Bedingungen der Erscheinungen, ihre Handlung brauche also nicht nothwendig von einer weiteren Ursache abzuhängen, da das Causalgesetz nur für die Gegenstände der Erfahrung (Erscheinungen) verbindliche Kraft habe. Somit ergiebt sich, dass „eine Wirkung in Ansehung ihrer intelligibelen Ursache als frei und doch zugleich in Ansehung der Erscheinungen als Erfolg aus denselben nach der Nothwendigkeit der Natur angesehen werden kann“ (Kr. 438), also die Verträglichkeit von Freiheit und Naturnothwendigkeit als zwei verschiedenen Kategorien der causalen Interpretation des Gegebenen an-

gehörig. Genauer: jedes wirkende Subjekt in der Natur hat einen empirischen Charakter d. h. ein Gesetz seiner Causalität, durch welches seine Handlungen als Erscheinungen durch und durch mit anderen Erscheinungen nach Naturgesetzen in Zusammenhang stehen; daneben wird man demselben Subjekt als Ding an sich oder als intelligibele Ursache seiner Handlungen betrachtet, einen intelligibelen Charakter zuschreiben müssen, von dem der empirische bloss die Erscheinung ist; in Anbetracht seines intelligibelen Charakters steht nun aber das handelnde Subjekt unter keiner Zeitbestimmung (da die Zeit nur die Form der Erscheinungen ist), und wird also auch nicht dem Gesetze der Zeitbestimmung des Veränderlichen, also dem Causalgesetze, unterworfen sein" (Kr. 440). So werden also die Handlungen eines Menschen, sofern er als Erscheinung gegeben ist, aus seinem empirischen Charakter bis ins Einzelnste nach Naturgesetzen erklärbar und als durch Ursachen nothwendig bestimmt angesehen werden müssen; daneben aber wird man dieselben alle auch auf den intelligibelen Charakter des Menschen als eines Noumenons beziehen können, in welchem Betracht sie als Aeusserungen einer zeitlosen, und deshalb nicht weiter bedingten Spontaneität erscheinen.

So genial dieser Versuch, den Begriff der Freiheit in seiner vollen metaphysischen Bedeutung aufrecht zu erhalten, auch ist, wenn man denselben vom Gesichtspunkte der dogmatischen Spekulation betrachtet, so bedenklich erscheint er im Zusammenhange des transscendentalen Kriticismus. Zwei ernste Fragen erhoben sich; zuerst die, ob die Erkenntnisslehre Kants noch Raum für den Begriff eines von der Erscheinung verschiedenen Dinges an sich übrig lasse. Nach den zahlreichen ausführlichen Bearbeitungen dieser Frage können wir nicht daran denken, hier auf wenigen Seiten dieselbe abzuhandeln und müssen es bei einigen Andeutungen bewenden lassen. Das kann nun wohl kein unbefangener Leser der Kritik ableugnen, dass Kant selbst den Begriff des Noumenon, eines transscendenten der Erscheinung zu Grunde liegenden Objekts, nicht aufgegeben hat, dass,

wie v. Hartmann es ausdrückt*), der Gedanke eines consequenten transscendenten Idealismus sich mit gewissen „Impulsen" zu einem transscendenten Realismus vermischt; Dinge an sich können nicht Gegenstände der Erkenntniss sein, darüber lässt die Kritik keinen Zweifel, ebenso sicher aber spricht Kant es an vielen Stellen aus, dass sie Gegenstände des Denkens sein können, und dass wir sie als existirend zu setzen haben.

Trotzdem erscheint es uns fraglos, dass der consequente transscendentale Kriticismus die letztere Meinung ausschliesst, und dass sie nur einen unwillkürlichen Rückfall in den naiven Realismus bezeichnet, welcher den Ausgangspunkt des kritischen Denkens bildet, aber durch dasselbe nothwendig zum transscendentalen Idealismus umgestaltet werden muss. Die transscendentale Aesthetik zwar lässt den Begriff des vom Subjekte der Erkenntniss unabhängigen Gegenstandes noch stehen, sie lehrt nur, dass unsere sinnliche Anschauung der Gegenstände die letzteren nicht so, wie sie an sich sein mögen, darstellt. Die Analytik aber geht weiter und löst die Gegenständlichkeit selbst auf als eine Form des Denkens, die nur durch die Beziehung des Mannigfaltigen der sinnlichen Anschauung auf die Einheit der transscendentalen Apperception zu Stande kommt. Der Begriff des Gegenstandes hat demnach zwar eine empirische Bedeutung, als das Correlat der dem reflektirenden Denken gegebenen Einheit, aber in transscendentaler Beziehung fällt die Gegenständlichkeit mit der synthetischen Einheit der Apperception zusammen. Betrachtet man nur den sinnlichen Antheil der Erkenntniss, so hat demnach die Unterscheidung der Erscheinung und des Dinges an sich einen Sinn, ja sie ist nothwendig, denn allerdings können wir einen Gegenstand denken auch unabhängig von der besonderen Art, wie er uns gegeben sein mag (das Ding an sich als Grenzbegriff); betrachtet man aber weiter

---

*) Vgl. dessen: Kritische Grundlegung des transscendentalen Realismus.

auch das Intellektuelle der Erkenntniss und zieht es als ideal vom empirischen Objekte ab, so bleibt nicht ein transscendentales Objekt, sondern nur der Empfindungsinhalt als letzter unauflösbarer Rest zurück.

Gesetzt nun aber, es habe einen Sinn von Dingen an sich in positivem Verstande zu sprechen, so ist die zweite Frage, ob eine causale Beziehung der Erscheinung auf dasselbe zulässig sei. Riehl bejaht dieselbe, indem er unterscheidet zwischen dem Causalgesetz, welches nur für Erscheinungen gelte und dem Causalbegriff, dessen Bedeutung nicht auf Erscheinungen eingeschränkt sei*); und allerdings erklärt ja Kant wiederholt, dass die reinen Verstandesbegriffe problematisch weiter reichen als die Anschauung, weil sie ja unabhängig von dem speciellen Inhalte derselben sind. Was liegt denn aber z. B. in dem reinen Begriffe der Causalität, wenn man das sinnliche Schema bei Seite lässt? Wie wir früher gehört haben, bedeutet Causalität dann nichts als die Art, einen Gegenstand in Bezug auf ein hypothetisches Urtheil als bestimmt anzusehen. Da eine Definition der Ursache aus der Sache selbst unmöglich ist, die vorige Erklärung aber eine dem Ding an sich unwesentliche äussere Beziehung (auf ein urtheilendes Bewusstsein) einschliesst, so erhellt, dass wir ein Ding an sich als Ursache auch nicht einmal denken können, und alle näheren Ausführungen, die Kant darüber giebt, können nur als Erschleichungen angesehen werden. Dies zeigt sich auch im Einzelnen. Die Begriffe der Handlung, des Vermögens u. s. w., welche Kant auf Noumena anwendet, entsprangen ja aus der Verbindung des Causal- und Substanzbegriffes unter Zugrundelegung ihres sinnlichen Schemas der Zeit; ohne dasselbe können sie nichts bedeuten; ebenso ist zwar der empirische Charakter ein richtiger und genau bestimmbarer Begriff, der aber durch eine Complikation verschiedener Erfahrungsbegriffe entsteht: zunächst müssen wir uns eine

*) Geschichte des Kriticismus p. 432.

Substanz denken, sodann in dieser eine Summe von Kräften, vermöge deren sie auf bestimmte äussere Einwirkungen in bestimmter und ihr eigenthümlicher Weise reagirt. Dieser ganze Begriffscomplex müsste nun ins Transscendente übertragen und von allen zeitlichen und räumlichen Bestimmungen losgemacht werden; aber, was sollen wir dann noch denken?

Man kann sich zwar einen Unterschied des empirischen und eines ihm zu Grunde liegenden nicht gegebenen Wesens der Sache denken, aber immer wird man auch das letztere sich unter irgend welchen räumlichen und zeitlichen Bestimmungen vorstellig machen, da wir uns ohne dieselben einmal Nichts klar ausdenken können.

So bestechend ferner die Vorstellung einer zweifachen Causalbeziehung jeder Erscheinung ist, von denen die eine Naturnothwendigkeit, die andere freie Aktion ist, so muss doch bei weiterer Verfolgung des Gedankens schliesslich die eine der andern und zwar die Naturcausalität der transscendenten untergeordnet werden; denn wenn jede Erscheinung eine transscendente Ursache hat, so wird die Verknüpfung der Erscheinungen unter einander nicht mehr als etwas Selbständiges gedacht werden können, sondern muss nothwendig abhängig erscheinen von den Verhältnissen ihrer intelligibeln Ursachen, somit würde man auf eine dem Occasionalismus ähnliche Betrachtungsweise der physischen Causalität kommen, und die Folge würde sein, dass die apriorischen Naturgesetze nicht mehr bloss im Verstand entspringend gedacht werden könnten, sondern nothwendig in den intelligibelen Ursachen der Erscheinungen den Grund ihrer Möglichkeit haben müssten, und damit würde man wieder auf dem undurchführbaren dogmatischen Standpunkte stehen, dass die Erkenntniss durch den Gegenstand möglich gemacht werden soll.

Die transscendente Anwendung des Causalbegriffes beschränkt sich übrigens nicht auf die transscendentale Freiheitslehre, welche im Interesse der praktischen Vernunft erreicht werden soll; auch in den Voraussetzungen der Erkenntnisslehre, und das ist das Schlimmere, finden sich Ansätze dazu.

Sowohl die Definition der Sinnlichkeit als der Fähigkeit von Gegenständen afficirt zu werden, als auch der Begriff der an dem Stoffe der Empfindung ausgeübten Verstandesfunktion ruhen auf dem Causalbegriffe. So warfen denn schon die ältesten Gegner Kants ihm den Widerspruch vor, dass er in dem Resultate seiner Kritik die Anwendung des Causalbegriffes auf Gegenstände der Erfahrung beschränke, und in den Voraussetzungen ihn selbst auf Dinge an sich anwende. Wir können die Berechtigung dieses Angriffes nicht bestreiten; schon oben wurde zugestanden, dass die Kant'schen Erörterungen ihrem Wortlaute nach sehr häufig sich auf dem Niveau empirisch-dogmatischer Vorstellungsweisen des erkennenden Subjekts bewegen und so die Auffassung nahe legen, als handele es sich um eine psychologische Theorie des Erkennens, welche Gegenstände einerseits, das Subjekt anderseits als gegeben ansieht. Völlig vernichtend ist der in Rede stehende Einwand für diejenigen Interpretationen der Kant'schen Erkenntnisslehre, welche absichtlich und ausdrücklich das Subjekt im realistischen Sinne als eine Organisation von Anlagen und Funktionen definiren, die der Auffassung der von aussen gegebenen Empfindungen bestimmte Formen aufprägt; ist es nicht möglich jene Lehre ohne den Begriff einer Affektion im eigentlichen Sinne und ohne den von Handlungen, die das Subjekt an den ihm fremden Material der Empfindungen ausübt, zu begründen, so muss man sie fallen lassen. Aber wir glauben allerdings, dass sich alle derartigen dogmatischen (transscendental-realistischen) Bestimmungen aus der Kritik der reinen Vernunft eliminiren lassen; nachdem Kant selbst im übrigen mit vollendeter Klarheit den Begriff und Gesichtspunkt der transscendentalen Analyse der Erkenntniss und insbesondere auch den des transscendentalen Subjekts bestimmt hat, können wir alle jene bedenklichen Sätze nur als eine absichtliche oder unabsichtliche Anpassung an die naiven Vorstellungsweisen ansehen, in welchen das Subjekt nur als empirisches bekannt ist und den Objekten gegenständlich gegenübersteht, so dass es von ihnen Einwirkungen erfahren kann.

XII. Recapitulation.

Unsere vorige Darstellung und Besprechung Kant'scher Lehren ist zum grössten Theil bei Fragen allgemeiner Art verweilt, und man könnte ihr vielleicht einen Tadel daraus machen, dass sie den begrenzten Umkreis, den die Aufgabe dieser Schrift ihr stellte, verlassen habe, um ins Weite zu schweifen. Indess weiss man, dass Kant einen wesentlichen Fortschritt seiner Auffassung des Causalproblems gerade darin sah, dass er dasselbe in einen allgemeinen Zusammenhang brachte, und die Auflösung desselben als eine specielle Anwendung gewisser allgemeiner Principien betrachtet wissen wollte, durch welche er für die Erklärung der objektiven Giltigkeit unserer Begriffe und Erkenntnisse überhaupt eine neue Basis zu schaffen suchte. Auf die letzteren mussten deshalb auch wir unser Hauptaugenmerk richten.

Es sollen nunmehr zum Schluss die wesentlichen allgemeinen Gedanken der Kant'schen Erkenntnisslehre, welche auch die Bestimmung des Causalbegriffes in derselben betreffen, nochmals möglichst knapp zusammengefasst werden, indem wir die Voraussetzungen, die Aufgabe, die Erklärungsmittel und die Consequenzen derselben unterscheiden.

I. Mag es eine voraussetzungslose Erkenntnisslehre geben oder nicht, die Kant'sche ist jedenfalls nicht derart, sie nimmt

1) die Realität der Erkenntniss, zum mindesten der Erfahrungserkenntniss an und macht sich die Untersuchung derselben zu ihrem eigentlichen Gegenstande, um so eine Sicherheit zu gewinnen, ob etwa auch unabhängig von der Erfahrung (apriori) Erkenntniss möglich sei.

2) Benutzt sie das Axiom, dass zu jeder Erkenntniss Begriff und Anschauung verbunden sein müssen, insbesondere verlangt sie, dass man auch in der empirischen Anschauung schon einen sinnlichen und einen begrifflichen Antheil unterscheide.

3) Muss man ihr von vornherein einräumen, dass Gegenstände oder Objekte der Erkenntniss immer nur als „Gegen-

stände möglicher Erfahrung“ (sinnlicher Anschauung) gemeint sein können (Consequenz aus dem Vorigen), und dass der Gegenstand der Erfahrung nichts ist als ein X, in welchem wir uns das Mannigfaltige der sinnlichen Anschauung mit deutlichem oder undeutlichem Bewusstsein *verbunden denken*; somit muss man nicht die *Erkenntniss als durch den Gegenstand, sondern den Gegenstand als durch die Erkenntniss bestimmt ansehen*.

II. Diese Voraussetzungen bestimmen die zu lösende Aufgabe:

Diese ist die Untersuchung dessen, *was in der Erfahrung liegt*, oder wodurch die Erfahrung *möglich wird*; wobei unter Erfahrung nicht sowohl ein logischer Erkenntnissprocess, als die empirische Anschauung von Objekten zu verstehen ist. Auch ist zu bemerken, dass es sich nicht um die Aufweisung der dem *Dasein nach* selbständigen *genetischen* Elemente der Erfahrung handelt, sondern um die in ihr zu unterscheidenden *logischen Bestandstücke*. (Problem des transscendentalen Kriticismus.)

III. Welches sind nun die transscendentalen Bedingungen der Erfahrung, also die *Erklärungsmittel* der Erkenntnisslehre? Es sind drei: Empfindung, reine Anschauung und reiner Begriff, und zwar weist Kant dieselben, insonderheit die reinen Begriffe, zunächst im Erfahrungsurtheil nach als *Gedanken der synthetischen Einheit* eines Mannigfaltigen der Gegenstände; folgert aber weiter, dass eine entsprechende synthetische Funktion zu Grunde liegen muss, damit die Gegenstände, welche wir durch jene Begriffe in der Erkenntniss *bestimmen*, uns allererst *gegeben* werden können (Schluss vom reflektirenden auf das transscendentale Denken), und dass somit eine *nothwendige Beziehung des Anschaulichen und Begrifflichen der Erkenntniss besteht*.

Welcher Art sind weiter die reinen Elemente der Erfahrung?

Antwort: sie sind nicht *vor* derselben gegeben (also nicht angeboren) aber sie sind *ideal* oder *apriori gegeben*, insofern das erkennende Bewusstsein (Subjekt der Erfahrung, transscendentales Subjekt) sie als die *Formen* anerkennt, denen alles, was je den Inhalt der Erkenntniss bilden kann, nothwendig unterworfen ist, und die unabhängig von dem unbestimmbar vielfarbigen *Material* der Empfindungen übersehen werden.

IV. Betrachten wir nunmehr die Consequenzen, die sich aus dieser Theorie ergeben, so erscheint

1) der Subjektivismus des Hume aufgehoben. Mit der Anerkennung der Existenz *reiner* aber doch *objektiv giltiger* Begriffe verschwindet die Schwierigkeit, welche für Hume darin lag, dass der Causalbegriff aus dem Inhalt der Wahrnehmung nicht abzuleiten ist.

2) Erscheinen die Schwierigkeiten der metaphysischen Spekulation gelöst, welche daraus entsprangen, dass man zu begreifen suchte, wie der Zusammenhang von Ursache und Wirkung und überhaupt die *Einheit in den Dingen möglich* sei; nach Kant wird durch keine spekulative Construktion dies Ziel erreicht werden können, weil Verknüpfung nicht etwas ist, was den Dingen an sich selbst zukommt, sondern nur durch die Vereinigung eines Mannigfaltigen im transscendentalen Bewusstsein besteht; dieselbe kann also nie *objektiv* („dogmatisch“), sondern nur *subjektiv* („kritisch“) erklärt werden.

3) Alle Erkenntniss der Zusammenhänge der Erscheinungen im Einzelnen gründet sich auf *Erfahrung*, indem die Anwendung des Causalbegriffes (wie der übrigen reinen Begriffe) ein *sinnliches Schema* voraussetzt (jener die Succession der Erscheinungen), welches für das reflektirende Denken in der sinnlichen Anschauung *gegeben ist*; es ist vergebens, die *synthetische Einheit* der Erscheinungen auf eine *analytische* reduciren zu wollen, der Verstandesbegriff giebt immer nur der sinnlichen Verbindung des Mannigfaltigen ihre intellektuelle Einheit. Daher ist alle concrete Wissenschaft Erfahrungswissenschaft. (Kant's Positivismus.)

4) Das Erkennen besonderer Gesetze aus der Erfahrung ist aber, eben wegen ihres synthetischen Charakters, nur da-

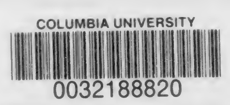
durch möglich, dass die Erscheinungen unter allgemeinen Regeln der synthetischen Einheit stehen, welche wir apriori als die nothwendigen Bedingungen der gegenständlichen Auffassung und somit auch als Normen der Erfahrungsgegenstände selbst einsehen. Das Causalgesetz ist als ein solcher nothwendig giltiger synthetischer Satz apriori zu beweisen.

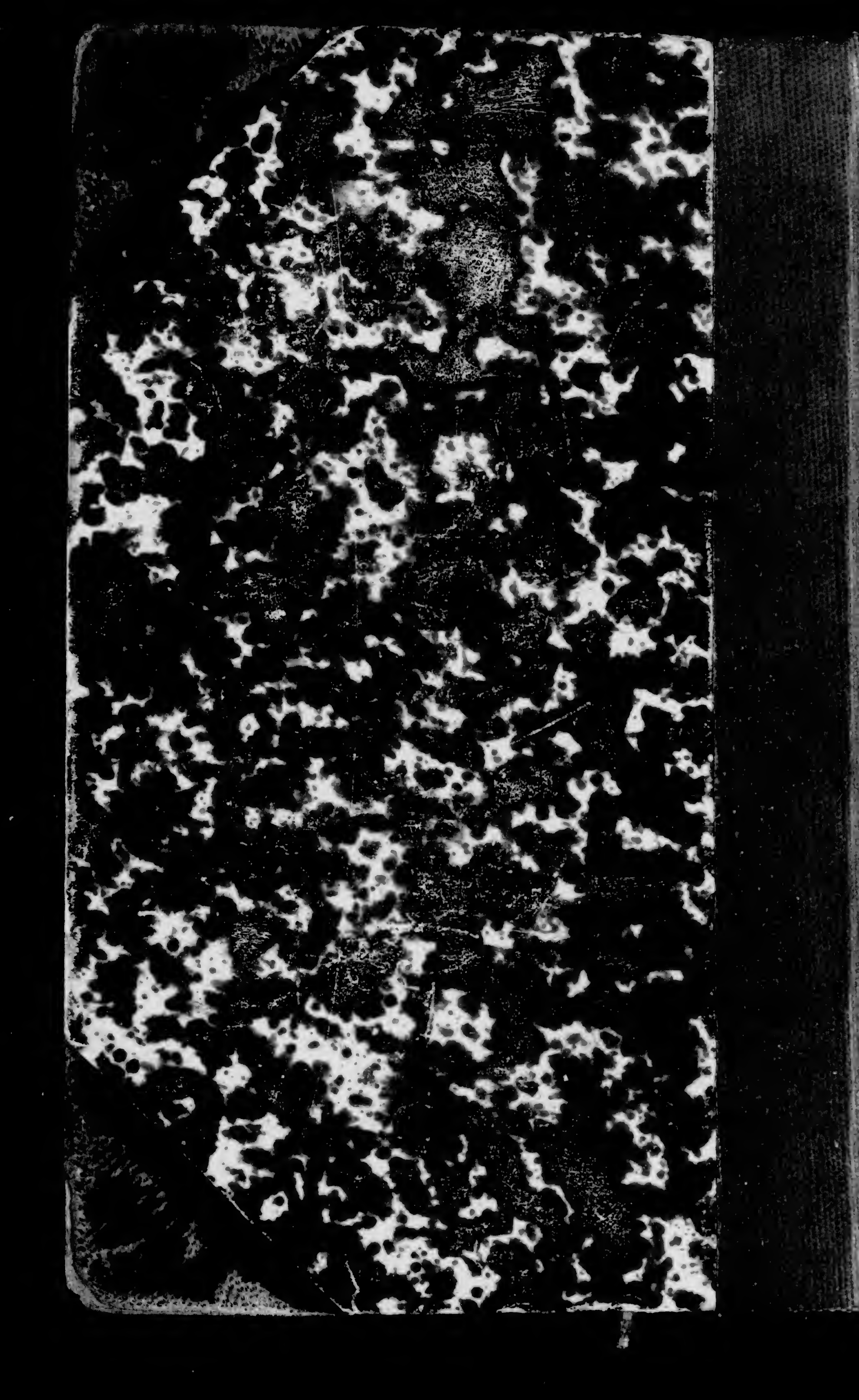
5) Es giebt demnach Metaphysik, aber ihre Aufgabe besteht nur darin, genauer auseinanderzusetzen, was in jenen Grundsätzen liegt und die Erfahrungsgegenstände ihnen gemäss zu bestimmen. Aber alle, auch die apriori gegebenen Begriffe und Sätze sind nur von immanentem Gebrauch und zur Erkenntniss völlig untauglich, wenn man sie, ohne Rücksicht auf die Bedingungen der räumlichen und zeitlichen Anschauung zu nehmen, statt auf Objekte in Raum und Zeit auf Dinge überhaupt beziehen wollte.

Leipzig, Walter Wigand's Buchdruckerei.

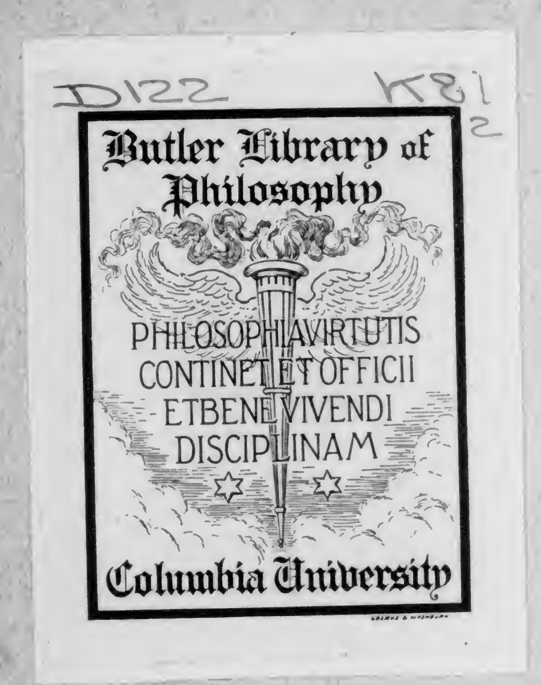


DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE





VOLUME 2


D122
K81
2
Butler Library of Philosophy
PHILOSOPHIA VIRTUTIS
CONTINET ET OFFICII
ET BENE VIVENDI
DISCIPLINAM
Columbia University

Die

Entwickelung des Causalproblems

in der

Philosophie seit Kant.

Studien zur Orientirung über die Aufgaben der Metaphysik und Erkenntnisslehre.

(Zweiter Theil.)

Von

Dr. Edmund Koenig.

Leipzig
Verlag von Otto Wigand.
1890.

Vorwort und Einleitung.

Die vorliegende Schrift bildet die Fortsetzung und den Abschluss des Ende 1888 im gleichen Verlage unter dem Titel: „Die Entwickelung des Causalproblems von Cartesius bis Kant“ erschienenen Buches. Es wurde deshalb der Haupttitel beibehalten, ohne dass gesagt sein soll, dass die sich auf die betreffende Frage beziehenden neueren philosphischen Arbeiten eine continuirlich zusammenhängende und in einer ausgesprochenen Richtung fortschreitende Reihe bildeten. Es ist dies in der nachkantischen Philosophie so wenig oder noch weniger der Fall als in der vorkantischen. — Giebt es überhaupt eine Entwickelung in den philosophischen Systemen und Theorien? Die Gegner der Philosophie leugnen dies oft, und sie haben von ihrem Standpunkte Recht. Wer die Geschichte der Philosophie nur äusserlich betrachtet, wird sicher mehr Discontinuität als Continuität in ihr gewahr werden. Um von einer Entwickelung reden zu können, muss man selbst, hier wie anderwärts, einen teleologischen Gesichtspunkt hinzubringen; dieser liegt darin, dass man die Theorien auf ihren Wahrheitsgehalt hin ansieht. Man kann dann allerdings von einer Entwickelung reden, insofern zweifellos durch die fortgesetzte Arbeit immer mehr Wahres festgestellt und immer

mehr Irrthum zerstört wird, wenn es auch vorkommt, dass alte Irrthümer als neue Wahrheiten dargestellt werden. In diesem Sinne verstehen wir die Entwickelung des Causalproblems; mit anderen Worten: wir wollten versuchen, die Ergebnisse, welche aus der bisherigen Bearbeitung desselben successive hervorgetreten sind, klar zu stellen.

Der Verfasser selbst steht der Hauptsache nach auf dem Standpunkte der Kant'schen Erkenntnisstheorie. Doch hat er sich überall bemüht, abweichende Anschauungen nicht einfach abzuurtheilen, sondern sie zu diskutiren, wie es der eben bezeichnete Zweck des Buches vorschrieb. So wird freilich mancher Beurtheiler finden, dass die Darstellung eine allzu zersplitterte und ins Breite gehende ist, dass die allgemeinen Gesichtspunkte nicht scharf genug hervortreten. Demgegenüber sei hier ferner betont, dass der Verfasser sich absichtlich mit möglichst speciellen und conkreten Fragen beschäftigt hat. Denn das gerade scheint ihm ein Hauptgrund des Mangels allgemeiner und feststehender Ergebnisse im Gebiete der Philosophie zu sein, dass man hier gleich die allgemeinsten und umfassendsten Fragen beantworten zu müssen geglaubt, dass jeder Einzelne sich für verpflichtet gehalten hat, eine abschliessende umfassende Theorie aufzustellen, statt, wie es in den anderen Wissenschaften geschieht, vom Speciellen auszugehen und geduldig abzuwarten, bis das Gebäude sich durch stetige Arbeit vollendet. Zu einer Vermehrung der (erkenntnisstheoretischen) Theorien und (metaphysischen) Systeme scheint uns gar kein Bedürfniss vorzuliegen; wohl aber scheint es wünschenswerth, die Richtigkeit und Leistungsfähigkeit der vorhandenen in ihrer Anwendung auf möglichst specielle Fragen zu prüfen. Weshalb zu diesem Zwecke gerade die Causalitätsfrage gewählt worden ist, bedarf wohl keiner Auseinandersetzung.

Der Verfasser konnte sich auch bei der Ausarbeitung dieses Bandes nicht entschliessen, die Hauptrichtungen, welche sich bei der Auffassung und Behandlung des Causalitätsproblems geltend gemacht haben, summarisch zu behandeln, so viel dadurch vielleicht auch an Uebersichtlichkeit über den ganzen Stand der Frage und über die verschiedenen Seiten derselben gewonnen worden wäre. Er zog es vielmehr vor, die in Betracht kommenden Denker einzeln durchzugehen, um so einen jeden ausführlich zu Worte kommen zu lassen und seine Theorie in ihrem eigenartigen Zusammenhange und unvermengt mit fremden Gedanken zu diskutiren, indem er so zugleich einen Beitrag zur vergleichenden Kritik der herrschenden Systeme zu liefern gedachte. Bei einer mehr classifikatorischen Anordnung hätte freilich eine grössere Masse historischen Materials verarbeitet werden können, während so eine Auswahl getroffen werden musste, da der Verfasser grundsätzlich keinen Gedanken bloss citiren wollte, ohne ihn auch eingehend zu prüfen; indess dürften doch alle typischen Richtungen der nachkantischen Philosophie an irgend einem Vertreter zur Besprechung gekommen sein, abgesehen von den mehr oder weniger eng an Kant sich anschliessenden, deren ausführlicher Behandlung man sich füglich entheben konnte.

Das Causalitätsproblem selbst hat zwei Seiten: eine erkenntnisstheoretische und eine metaphysische. Während die vorkantische Philosophie sich fast ausschliesslich mit der letzteren beschäftigt hat, ist in der nachkantischen die erstere Seite in den Vordergrund getreten. Die metaphysische Frage lautet: Auf welchen realen Bedingungen beruht der Causalzusammenhang? Specieller: wie fangen es die

Dinge an, Wirkungen auf einander hervorzubringen? Die erkenntnisstheoretische Frage ist wiederum eine doppelte. Erstens soll festgestellt werden, auf welcher Grundlage der Begriff der Causalität beruht, welche logischen Motive das Gegebene zur Bildung dieses Begriffes enthält, welche Elemente etwa sonst noch in demselben stecken, und was infolge dessen damit gesagt wird, wenn wir zwei Objekte als Ursache und Wirkung zusammenstellen. Zweitens soll entschieden werden, auf welchen Grund hin und in welchem Umfange wir das Causalaxiom als objektiv giltig anzuerkennen haben.

In erkenntnisstheoretischer Hinsicht glaubten bekanntlich Hume und Kant dies vor Allem festgestellt zu haben, dass das Gegebene (die Erfahrung) hinlängliche Gründe weder für den Causalbegriff noch für das Causalaxiom enthalte: der Causalzusammenhang sei nirgends unmittelbar gegeben. Einige Philosophen sind nun aber doch, trotz Hume und Kant, mit der Behauptung aufgetreten, dass uns Causalität doch gegeben sei, dass wir in gewissen Fällen mit den Objekten auch den zwischen ihnen bestehenden Causalzusammenhang auffassen; es sind dies Maine de Biran, Schopenhauer und Trendelenburg. Wir haben versucht dieselben zu widerlegen. Herbart vertritt die Anschauung, dass der Begriff des Causalzusammenhanges durch logische Bearbeitung des Gegebenen gemäss den allgemeinen Normen des logischen Denkens gewonnen werde. Mill und Spencer erkennen ein über das Gegebene hinausgreifendes Element in dem Causalbegriff an, suchen jedoch dasselbe nicht logisch, sondern nur psychologisch zu rechtfertigen. Nach Lotze, Riehl, Wundt, v. Hartmann, Volkelt u. A. ist der Begriff ganz oder zum Theil intellektuellen Ursprungs. Comte endlich und einige moderne Naturforscher halten im Gegensatz

zu allen Genannten den Causalbegriff für logisch werthlos und wissenschaftlich überflüssig. Wir haben somit hier den Gegensatz einer sensualistischen und einer intellektualistischen Theorie und dazwischen genetische Auffassungen, nach welchen der Causalbegriff nicht primitiv, sondern ein logisches oder psychologisches Produkt ist.

In enger Verbindung mit der Frage nach der logischen Zusammensetzung des Causalitätsbegriffes steht diejenige nach der Beschaffenheit der Relation, in welche im Causalurtheil die Begriffe konkreter Ursachen und ihrer Wirkungen gebracht werden oder zu bringen sind. Während nach der Ansicht einiger Denker die Aufgabe der Causalerkenntniss erst gelöst ist, wenn Ursache und Wirkung in ein Identitätsverhältniss gebracht sind (so nach Trendelenburg, Herbart, Goering, Hamilton, Spencer, Riehl, R. Mayer u. A.), ist nach anderer Ansicht die betreffende Relation unter allen Umständen eine synthetische (so nach Lotze, Mill, Laas, Wundt, Comte); die erstere Richtung verlangt, mit anderen Worten, dass die obersten Naturgesetze absolut selbstverständlich sind (Rationalismus), die andere dagegen behauptet, dass dieselben (ungeachtet aller „erklärenden“ Bemühungen) sich immer als lediglich thatsächliche oder höchstens als anschaulich- (nicht logisch-) evidente Wahrheiten darstellen werden (Positivismus).

In Betreff des Causalaxioms stehen einander die empiristische und die aprioristische Lehre diametral gegenüber, daneben haben sich eine grössere Anzahl vermittelnder Ansichten geltend gemacht. Als Vertreter des reinen Apriorismus kommen Schopenhauer, Lotze, Volkelt vor; nur die Theorie des ersteren brauchte jedoch (als abweichend von bereits besprochenen) ausführlicher besprochen zu werden. Eingehend zu untersuchen war der Empirismus Mill's und

Goering's. Eine verbindende Reihe bilden Laas, Riehl und Wundt, während Spencer den Gegensatz beider Anschauungen zu überwinden gesucht hat. Besonders zu beachten war noch (bei Spencer und Riehl) das Bestreben, das Causalaxiom demjenigen der Erhaltung der Energie zu subsumiren.

In metaphysischer Hinsicht treten einander die Auffassungsweisen des Phänomenalismus und des Realismus gegenüber. Nur für den letzteren, welcher das Gegebene als die Darstellung eines an sich seienden Realen betrachtet, besteht eigentlich die Aufgabe, das Zustandekommen des Causalzusammenhanges im Geschehen ontologisch zu erklären, während es ja nach phänomenalistischer Ansicht weder ein Sein an sich, noch folgeweise auch einen Zusammenhang des an sich Seienden geben kann; doch muss auf diesem Standpunkte jedenfalls erklärt werden, wie der Zusammenhang anderweit in das Gegebene kommt. Als ein verhältnissmässig roher ontologischer Versuch erweist sich Schopenhauer's Erklärung der Naturkräfte als Manifestationen eines universellen Willens. Ausgezeichnete spekulative Leistungen haben wir dagegen in den ontologischen Theorien Herbart's und Lotze's vor uns. Es ist jedoch versucht worden zu zeigen, dass eine Lösung des ontologischen Problems von diesen Denkern so wenig wie von ihren grossen Vorgängern Spinoza, Malebranche und Leibniz erreicht worden ist. — Während die Genannten als dogmatische Realisten zu bezeichnen sind, insofern sie von der Voraussetzung der Erkennbarkeit des Absoluten ausgehen, führen sich Spencer, v. Hartmann und Volkelt als kritische Realisten ein. Die Ontologie des Ersteren reducirt sich auf eine ziemlich unbestimmte metaphysische Deutung der Erhaltung der Energie, bei den Letzteren dreht es sich vor allem um den Nachweis, dass dem Begriffe der Causalität

eine ontologische (transcendente) Bedeutung beizumessen ist, gleichgiltig, ob wir das „Wie" der Causalität des Absoluten verstehen oder nicht.

So hängt denn schliesslich, wie sich hier zeigt, die metaphysische Frage mit der erkenntnisstheoretischen in bestimmter Weise zusammen. Will der Ontolog nicht dogmatisch vorgehen, so muss er beweisen, dass der Causalbegriff in der Form, in welcher ihn die kritische Analyse als giltigen und unentbehrlichen Erfahrungsbegriff feststellt, den Begriff eines absoluten Realen und eines im Absoluten den gegebenen Zusammenhangsformen correspondirenden Verhältnisses nothwendig erfordert; ausschlaggebend ist somit in erster Linie die logische Analyse des Causalbegriffes. In der That betrachtet der Realist den Gedanken des Wirkens, welcher unmittelbar auf ein Subsistirendes, auf Substanzen hinweist, die leicht als absolute Substanzen gedacht werden, als den Kern des Causalbegriffes, während der Phänomenalist die Form der Gesetzlichkeit des Geschehens, welche leichter ausser Beziehung zu einem sie bedingenden Absoluten gedacht werden kann, als den Inhalt des Causalitätsgedankens ansieht.

Im Ganzen also kommen bei der Behandlung des Causalitätsproblems vier von einander relativ unabhängige Gegensätze in Betracht; der Gegensatz des Sensualismus und Intellektualismus, der Gegensatz des Positivismus und Rationalismus, der Gegensatz des Empirismus und Apriorismus, der Gegensatz des Realismus und Phänomenalismus. Der Verfasser betrachtet als das Resultat seiner Untersuchungen den Erweis der Unhaltbarkeit des Sensualismus, des Rationalismus, des Empirismus und des Realismus, soweit er auf dem Wege der historisch-kritischen Analyse überhaupt zu erbringen ist. Sollten in der einen oder der anderen Hinsicht seine Darlegungen nicht als beweis-

kräftig anerkannt werden, so hofft er wenigstens durch dieselben zur Aufklärung über die betreffenden Fragen und den Werth der verschiedenen Lösungsversuche einen Beitrag geliefert zu haben.

Zum Schluss kann sich der Verfasser nicht versagen, für die äusserst liberale literarische Unterstützung, welche er seitens der Grossherzoglichen Bibliothek zu Heidelberg bei der Ausarbeitung dieses Bandes erfahren hat, auch an dieser Stelle seinen herzlichen Dank abzustatten.

Dürkheim (Pfalz), 20. December 1889.

Dr. E. Koenig.

Inhalt.

Versuche den Causalbegriff aus dem Vorgange des Wollens abzuleiten. (Maine de Biran.)

Wir haben an die Spitze dieses Capitels den Namen eines Mannes gestellt, dessen philosophische Leistungen bis jetzt noch viel zu wenig beachtet worden sind. Maine de Biran darf in der That, wie wir an anderer Stelle*) nachzuweisen versucht haben, als der französische Kant bezeichnet werden; nicht nur deshalb, weil er die philosophische Gedankenbewegung Frankreichs im 19. Jahrhundert in Fluss gebracht und die in ihr vorherrschende Schule, die spiritualistische begründet hat, sondern auch weil thatsächlich ein verwandtschaftlicher Zug zwischen seiner Lehre und der Kantischen besteht, der schon dadurch bedingt wird, dass beide Philosophen sich an der Lösung derselben Aufgabe versuchen: sie wollen der Philosophie durch eine verbesserte Erkenntnisslehre aus dem Dilemma heraushelfen, in welche dieselbe durch die Untersuchungen Hume's versetzt war. Aber nicht sowohl wegen der auch im einzelnen vielfach hervortretenden Uebereinstimmungen mit Kant ist das Studium des Essai sur les fondements de Psychologie**) von Interesse, sondern vielmehr noch wegen der Differenz der obersten von ihnen selbst kaum ausgesprochenen Gesichtspunkte beider Denker. Kant

*) Philosoph. Monatshefte. Bd. 25. Heft 3—4.

**) Das Werk wurde in den Jahren 1800—1812 ausgearbeitet, aber erst nach dem Tode des Verfassers veröffentlicht. Es ist enthalten in der Gesammtausgabe der „Oeuvres de Maine de Biran“ von Naville, Paris 1859.

war nicht in der Lage von den Gedanken Biran's Kenntniss zu nehmen, während der letztere allerdings sich öfters auf Kant bezieht und sich mit ihm auseinandersetzt, ohne indess den wesentlichen Differenzpunkt zu treffen; dieser liegt aber in dem Umstande, dass der eine (Kant) eine transcendentale, der andere (Biran) eine psychologische Deduktion der Erfahrungsbegriffe sucht. Der Unterschied ist an sich ein feiner (sind doch selbst von den Erklärern Kants die transcendentale und die psychologische Methode vielfach in Eins geworfen worden), er bedingt jedoch in den entfernteren Folgerungen so tiefgehende Abweichungen, dass man ihn machen muss, um die letzteren zu verstehen. So ist denn die Prüfung der Erkenntnisstheorie Biran's zugleich eine Probe auf diejenige Kant's und zwar gerade in Bezug auf das eigenthümlichste Element derselben, das transcendentale Princip. Wir widmen derselben deshalb einige Seiten, bevor wir speciell die Begründung, welche Biran dem Causalbegriffe im Zusammenhange seiner allgemeinen Anschauungen zu geben versucht hat, in genauere Erörterung ziehen.

A. Biran's Erkenntnisslehre.

Die psychologische Richtung Biran's erklärt sich leicht aus den historischen Bedingungen seines Philosophirens; er fand in Frankreich den Sensualismus vor, der sich im Anschluss an Locke entwickelt, aber mehr und mehr den erkenntnisstheoretischen Gesichtspunkt, welcher bei den psychologischen Analysen Locke's vorherrschte, aufgegeben und sich zu einer rein psychologischen Theorie verengert hatte. Indess waren einzelne Denker bald auf das Ungenügende der sensualistischen Theorie aufmerksam geworden, und Biran versuchte nun zunächst die Psychologie von Grund aus zu reformiren und weiter auf die verbesserte Psychologie (nach dem Recepte Locke's) die Erkenntnisslehre und Metaphysik neu zu begründen. — Aus der Locke'schen Schule hat sich auf unseren Philosophen die Abneigung gegen die dogmatische Metaphysik einerseits und gegen den Apriorismus oder richtiger den Nativismus (denn in der genannten Schule hat der Begriff des Angeborenen nur einen, den psychologischen Sinn) vererbt. Seine Auslassungen in der ersteren Richtung stimmen vielfach sehr nahe mit denen Kant's überein; so wirft er dem Descartes und Leibniz vor, dass sie von „absoluten Begriffen" ausgehen, d. h. ohne Weiteres voraussetzen, dass die Gegenstände des Denkens eine Realität unabhängig vom denkenden Subjekt besitzen, macht aber mit Recht auch dem Locke den Vorwurf, dass er in dogmatischer Weise „die Seele" als ein metaphysisches Wesen, welches von den Dingen ausser ihm beeinflusst wird, sich vorstelle*). Mag man, so bemerkt Biran, von dem Begriffe der Substanz (wie Descartes und Locke) oder von dem der Kraft (wie Leibniz) ausgehen, so verkehrt man jedenfalls die natürliche Ordnung, wenn man die Gegenstände dieser Begriffe als an sich gegeben betrachtet, statt den Ursprung derselben in „der ursprünglichen und fundamentalen Relation" (des Subjekts und seiner Objekte nämlich) aufzusuchen. (III. sect. IV. c. 1.)

Andrerseits betrachtet er den (psychologischen) Apriorismus, wie er durch die schottische Schule ausgebildet worden war, als die Bankerott-Erklärung der Forschung, welche zwar früher oder später an einem letzten unerforschlichen Punkte ankommen müsse, aber doch niemals den erreichten Punkt für den letzten halten dürfe**); und er betont principiell, dass das Resultat der Forschung immer nur der Nachweis einer Thatsache sein könne, dass etwas so ist, nicht also dass es so und nicht anders sein könne***), ein Gedanke, der offenbar auch den logischen Apriorismus trifft.

*) I. sect. II. c. 4. V. s. I. c. 2. (Die Citate beziehen sich überall auf den genannten Essai et ect. und zwar auf Pars V, wo nichts Anderes bemerkt ist.)

**) I. sect. II. c. 4. la supposition de quelque chose d'innée est la mort de l'analyse. — sans doute nous ne pouvons échapper tôt ou tard à un terme d'arrêt, mais il faut du moins reculer ce terme le plus possible.

***) Introduction gén. II. tout ce qui existe pour nous, tout ce que nous pouvons percevoir au dehors, sentir en nous mêmes, concevoir dans nos idées ne nous est donné qu' à titre de fait.

Der Sensualismus seinerseits musste aus sich selbst den Keim zu einer Umgestaltung entwickeln. Die Lehre, dass aller Vorstellungs- und Erkenntnissinhalt des Geistes aus der Umgestaltung und Verschmelzung einfacher Empfindungen hervorgeht, welche als solche lediglich subjektive Zustände sind, kann auf die Dauer die kritische Frage nicht umgehen, wie denn dann das Subjekt, dem unmittelbar nur diese Empfindungen gegeben sind, zu dem Begriffe einer äusseren, objektiven Wirklichkeit komme. Schon Condillac hauptsächlich aber Destut de Tracy sprachen in dieser Hinsicht den Gedanken aus, dass wir aus der Empfindung des Widerstandes, welchen wir im Gefolge einer willkürlichen Bewegung, deren wir uns als solcher bewusst sind, unter Umständen erfahren, Kenntniss von der Existenz transsubjektiver „Objekte“ gewinnen*). Diese Antwort steht natürlich streng genommen im Widerspruch zu dem sensualistischen Princip der Passivität der Seele, man wollte denn etwa behaupten, dass die „gefühlte Thätigkeit“ eben auch nur ein passiv aufgenommener Empfindungsinhalt sei. Ein weiteres Argument gegen den Sensualismus drängte sich bei der sorgfältigern Ausbildung der psychologischen Theorie der Wahrnehmung durch die Schotten auf: es zeigte sich, dass die objektive Wahrnehmung ein Thätigsein des wahrnehmenden Subjekts als unerlässlichen Faktor einschliesst, der in der aktiven Aufmerksamkeit und in der willkürlichen Innervation der Sinnesorgane sich bekundet.

In Biran fassten diese Ideen feste Wurzel und führten ihn zu der Ueberzeugung, dass die sensualistische Psychologie principiell verfehlt sei, weil sie einen wesentlichen Faktor des Seelenlebens, eben jene Aktivität in ihren Voraussetzungen übersehen habe, und er stellte sich demnach die Aufgabe, dieser Wissenschaft eine neue Grundlage zu geben; wie sehr

---

*) Oeuvres de Condillac. tom. III. pag. 185. Destut de Tracy: Idéologie (1827) pag. 86: en un mot, quand un être organisé à vouloir et à agir sent en lui une volonté et une action, et en même temps une resistance à cette action voulue et sentie, il est assuré de son existence et de l'existence de quelque chose qui n'est pas lui.

er sich der Tragweite des Begriffes der seelischen Aktivität bewusst war, erkennt man daraus, dass er sich durch Einführung desselben eine ähnliche Umwälzung der Psychologie versprach, wie sie Lavoisier durch die Entdeckung des Sauerstoffes in der Chemie hervorgebracht hatte; zugleich aber fasste er auch den Umsturz der auf der sensualistischen Theorie fussenden skeptischen Philosophie, welche die Empfindung für das einzig Reale erklärte, ins Auge.

Er führt zu dem Ende ausser den psychologischen auch erkenntnisskritische Gründe ins Treffen, natürlich ohne sie von den vorigen mit Bewusstsein zu scheiden. Er erklärt den Begriff der Empfindung für einen „absoluten“, will sagen dogmatischen, der um Nichts besser sei als der Substanzbegriff der Metaphysiker; wer mit Condillac die Empfindung, einen Zustand, als das primitive Element setze, setze nothwendig auch eine Seele, in welcher das Empfinden vor sich geht. (I. sect. I. c. 2.) Ferner wirft er, gemäss seiner Forderung, dass alle Philosophie sich auf Thatsachen zu gründen habe, ein, dass die Empfindung durchaus nicht als eine ursprüngliche Thatsache gegeben sei. Wir können uns, so sagt er, zwar ein Wesen vorstellen, welches etwa den Geruch einer Rose empfindet, aber die Empfindung von der wir da reden, ist etwas in dem Zusammenhange unserer gesammten Erfahrung Gedachtes, und der Begriff derselben ist also an alle die Bedingungen geknüpft, welche der Begriff der Erfahrung einschliesst; vor allem setzt er also einen Beobachter voraus, welcher das empfindende Wesen sich gegenständlich gegenüberstellt; „es ist aber sehr wichtig von vornherein den Unterschied festzuhalten zwischen dem, was ein wahrnehmendes Wesen an sich selbst ist, und dem, was es für eine Intelligenz bedeutet, die dasselbe an seinen Platz setzt, statt sich selbst auf den Standpunkt jenes zu stellen“. (Introd. gén. II.) Ein zwar etwas schwer ausgedrückter aber eminent tiefsinniger Gedanke! Er will sagen, dass die Empfindung nicht als das erste Element der Erkenntniss gelten kann, weil von Empfindung nur die Rede sein kann vom Standpunkte einer Intelligenz, die die Entwickelung einer

anderen von aussen beobachtet, also selbst schon erkenntnissfähig sein muss; aber von der eigenen bereits entwickelten Erkenntnissfähigkeit absehen und sich selbst als ein zunächst lediglich empfindendes Wesen vorzustellen, sei eine Unmöglichkeit, denn es fehle jetzt der Beobachter, „eine Thatsache aber ist Nichts, wenn sie nicht gewusst wird“, und daher könne nicht die nackte Empfindung als die unmittelbarste Thatsache gelten, sondern die Vorstellung der Empfindung. (l'idée de la sensation.)

Der Schwerpunkt dieser Erörterung liegt in dem Gedanken, dass ein erkennendes und in der Erkenntniss thätiges Bewusstsein das ist, was wir zu allererst vorauszusetzen haben; Biran nennt dies das „Princip der ursprünglichen Dualität“ und spricht es allgemein dahin aus, dass „jede Thatsache (— im vorigen Falle die Empfindung —) nothwendig eine Beziehung zwischen zwei Gliedern einschliesst, welche derart verknüpft sind, dass keines an sich selbst unabhängig vom andern gedacht werden kann“ (Introd. gén. II.): jedwedem Inhalt entspricht ein Bewusstsein. Wie man sieht ist es nahezu der Gesichtspunkt der transcendentalen Analyse, welchen Biran hier geltend macht; dem entspricht auch seine Schilderung der bei dem Studium der Elemente unserer Vorstellungen anzuwendenden Methode, welche nicht von den gegebenen Erscheinungen auszugehen habe, „um sich allmählich zu den Klassen, den Gesetzen und den allgemeinen Ursachen derselben zu erheben“, sondern alle Thatsachen zu vereinfachen und auf das in ihnen enthaltene Bewusstsein zu reduciren habe; es seien nicht die „Ursachen als Unbekannte“ anzusehen, sondern von vornherein sei „eine ursprüngliche und einfache Ursache“ anzuerkennen und in allen einzelnen Erscheinungen aufzusuchen: Das thätige Bewusstsein. Der Irrthum unseres Philosophen ist nur der, dass er dies Verfahren, welches in der Erkenntnisstheorie das richtige ist, auch der Psychologie empfiehlt, weil er beide Wissenschaften nicht zu unterscheiden versteht.

Auf derselben Verkennung beruht es, wenn Biran gegen die Anwendung der objektiven Methode in der Psychologie

protestirt und diese Wissenschaft auf die innere Beobachtung und Analyse beschränken will. Hat man dagegen die Erkenntnisskritik im Auge, so ist das, was er gegen jene Methode vorbringt, äusserst zutreffend und kann auch jetzt noch allen denen entgegengehalten werden, welche aus einer Theorie über die psychologische Entwickelung des Seelenlebens in einem den Eindrücken der Aussenwelt zugänglichen Individuum zugleich die Antworten auf erkenntnisskritische Fragen zu gewinnen hoffen. „Die Empfindung als Wirkung betrachtet (so heisst es II. sect. 4. c. 4) setzt die Realität einer objektiven Ursache und der zu ihrer Aufnahme nöthigen Organe voraus; die Existenz der Aussenwelt und des Leibes sind also Data, welche vor der Empfindung vorauszusetzen sind; folglich ist es zwecklos, nachträglich diese Existenz beweisen zu wollen, und inconsequent, an ihr zu zweifeln und zu behaupten, dass wir nur unsere Empfindungen kennen“ *).

In der Deutung der beiden Glieder der ursprünglichen Dualität entfernt sich nun freilich Biran von Kant sehr erheblich, indem er dieselben als concrete psychologische Thatsächlichkeiten, nicht nur als logische Bedingungen zu fixiren sucht. „Das Subjekt und das Objekt sind, wie er Kant vorwirft, bei diesem nur Abstraktionen, sie sind nicht auffassbar in einem concreten Erkenntnissakte**) . . . so läuft denn die grosse Abgrenzung zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Form und Materie, welche Kant gleich im Anfang macht, und auf die er überall zurückkommt, schliesslich auf eine rein logische Distinktion hinaus“. (I. sect. I. c. 1. u. 3.) Auch die Kategorienlehre fasst Biran rein psychologisch auf und rügt, dass dieselben Allgemein-Begriffe seien und doch zu immanenten (realen) Principien der menschlichen Seele erhoben würden (I. sect. II. c. 4); daraus, „dass gewisse Principien allgemein giltig, unveränderlich

*) Spencer hat dies Argument zu Gunsten seines Realismus wiederholt. A system of Philosophy (London 1870) I. pag. 444 ff.

**) I. sect. II. c. 1.: on peut demander à Kant quelle est cette matière de la sensation, qui n'est jamais sans une forme, ou quelle est cette forme qui n'a aucune réalité sans la matière.

und nothwendig seien, insofern wir nicht als denkende Wesen existiren können, ohne sie anzuerkennen, dürfe man wohl schliessen, dass sie ihrer Natur nach von jedem veränderlichen und zufälligen Empfindungsinhalte verschieden seien, nicht aber, dass sie a priori in der Seele liegen und somit auch das thatsächlich Erste seien"; einen abstrakten Begriff, z. B. denjenigen der Causalität, ex abrupto zur Kategorie erheben und als eine Form des Denkens ansehen, heisst also „das Gebiet des wirklich Nachweisbaren verlassen und den Knoten der Frage über das Princip der Erkenntniss durchhauen". (Introd. gén. III.)

Man bemerkt, wo Biran hinaus will; er verlangt, dass die Principien der Erkenntniss bestimmte psychologische Thatsachen seien und verräth dadurch, wie sehr er ungeachtet seiner Opposition gegen die sensualistische Psychologie doch in erkenntnisstheoretischer Hinsicht noch unter dem Banne des Locke'schen Geistes steht. Er giebt auch unumwunden zu, dass bei der Kritik der Begriffe in Hinsicht ihrer objektiven Giltigkeit das Entscheidende die Untersuchung ihres Ursprunges sei, nur will er diesen Ursprung nicht unter Voraussetzung der Realität der Aussenwelt in dem objektiven Vorgange der Wirkung der Dinge auf das Subjekt, sondern in den letzten psychologisch-thatsächlichen Elementen des Bewusstseins gesucht sehen.

Die in allen einzelnen Erscheinungen sich wiederholende und variirende Grundthatsache des unmittelbaren Bewusstseins (fait primitiv du sens intime), in welcher uns die beiden Glieder der ursprünglichen Dualität Subjekt-Objekt als Realitäten gegeben sind, findet er nun in dem psychologischen Zustande oder Vorgange der Anstrengung (effort); hier ist einerseits das Subjekt in seiner ursprünglichen Natur als bewusste Willensthätigkeit sich selbst gegeben, andrerseits auch das Element aller Objektivität in der Wahrnehmung des Widerstehenden (terme de résistance) enthalten. Biran verfolgt die Relation dieser Glieder, das Wechselspiel zwischen der seelischen Aktivität und den automatischen psychologischen Processen, welche sich an die

Empfindung anschliessen, durch alle Erscheinungen des Seelenlebens hindurch und bringt dabei viele sehr bemerkenswerthe Auffassungen und Erklärungen zu Tage. Aber er misst zugleich der „unmittelbar bewussten" Beziehung zwischen Anstrengung und Widerstand den Werth eines erkenntnisstheoretischen Erklärungsprincips bei, und glaubt aus dieser primitiven Erfahrung die Begriffe der Substanz, Causalität u. s. w. ableiten und ihre objektive Giltigkeit durch dieselbe beweisen zu können; in dieser Hinsicht jedoch müssen wir seinen Deduktionen unsere Zustimmung versagen. Wir wollen von vornherein den Fehler dieser Methode in allgemeiner Weise bezeichnen; er liegt in der Verwechselung des transcendentalen und des psychologischen Subjekts.

Wenn Cartesius aus dem „ich denke" die Substanzialität des Ich folgerte, so begeht er einen Trugschluss, den Biran ebenso klar wie Kant erkannt und mit nicht geringer Evidenz nachgewiesen hat (I. sect. I. c. 1.), indem er bemerkt, dass im Vordersatze das „Ich" nur als „phänomenales", nicht aber als „reales" Subjekt gegeben sei; die Prädicirung des Ich als Substanz setze eine objektive, äussere Kenntniss desselben voraus, welche schlechterdings unmöglich sei. Während nun aber Kant jenes phänomenale Ich als „das Subjekt des reinen Selbstbewusstseins" sorgfältig von dem „empirischen Subjekte des inneren Sinnes" unterscheidet, welches letztere in der inneren Wahrnehmung den Gegenstand der Beobachtung bildet, während das transcendentale Subjekt auch hier der Beobachter ist, der selbst nicht Gegenstand wird, so hielt Biran den Gegensatz zwischen Beobachter und Beobachtetem nur in Bezug auf die äussere Wahrnehmung aufrecht und glaubt, dass in der inneren Wahrnehmung das erkennende (transcendentale) Subjekt sich selbst gegeben ist. Daher kommt es, dass Kant das Apriorische, die subjektiven Bedingungen der Erkenntniss nur formal definiren kann, er vermag sie nicht als thatsächliche und für sich erfassbare Elemente aufzuzeigen in der Natur des Ich, sondern nur aus der Analyse der Erfahrung durch Abstraktion zu erschliessen; Biran dagegen ist der Meinung, dass man die für alle äussere

Erfahrung nothwendig giltigen Principien, welche in dem allem beobachteten Inhalte unveränderlich und gleichmässig correspondirenden Bewusstsein (dem einen Gliede der primitiven Dualität) ihren Grund haben, in dem Stoffe der inneren Wahrnehmung antreffen kann, weil die letztere unmittelbar jenes Bewusstsein enthalte. Damit ergiebt sich zugleich, dass das, was vom Gesichtspunkte der äusseren, objektiven Wahrnehmung als ein Apriorisches, nothwendig und allgemein Giltiges erscheint, vom Gesichtspunkte der inneren Wahrnehmung ein Apostoriorisches, thatsächlich Gegebenes ist, und so gelingt es dieser Ansicht scheinbar den Apriorismus mit dem Empirismus zu vereinigen, eine Leistung, mit welcher die eklektische Schule unter Cousin's Führung, welche die Lehren Biran's der Hauptsache nach annahm, nicht wenig geprunkt hat.

Dass jedoch hierbei nicht alles in Ordnung ist, verräth schon indirekt die Thatsache, dass bereits Biran im Verfolge dieser Ansicht von seinem ursprünglichen kritischen Standpunkte abgedrängt und zur dogmatischen Metaphysik zurückgeführt wurde. Sind wir uns in der That der aller objektiven Gegenständlichkeit correlaten Selbstthätigkeit des Ich nicht nur an den Gegenständen bewusst (als logischer Funktion), sondern ist dieselbe ein auch für sich Wahrnehmbares, so sind alle Vorbedingungen erfüllt, um das Ich als dynamische Substanz*), als Monade aufzufassen.

Aus der bisherigen Betrachtung erhellt schon, wie die Ableitung des Causalbegriffes im Zusammenhange der Biran'schen Lehre sich gestalten wird; wir haben dieselbe jetzt speciell zu untersuchen.

B. Die Ableitung des Causalbegriffes.

Betrachtet man die Theorie unseres Philosophen über die Quelle der allgemeingiltigen Erfahrungsbegriffe im all-

*) I. sect. II. c. 1. une force hyperorganique naturellement en rapport avec une resistance vivante.

gemeinen, so scheint dieselbe allerdings sowohl dem Apriorismus als dem Empirismus überlegen zu sein, da sie beide theilweise anerkennt und theilweise bestreitet. Dem Empirismus gegenüber hält sie daran fest, dass die Begriffe Substanz, Ursache u. s. w. nicht „Verallgemeinerungen aus der (äusseren) Erfahrung“ sind, denn sie ergeben sich nicht durch Abstraktion des Gemeinschaftlichen aus einer Mehrheit einzelner Beispiele, sondern besitzen einen ganz „individuellen Charakter“ (Introd. gén. III), sind einheitlich und in sich abgeschlossen, was nie von einem empirischen Begriffe gilt; sie sind ferner, wie Biran zugesteht, rein intellektuell, können weder in ihrer ursprünglichen und einfachen Form, noch in den abgeleiteten Anwendungen durch ein Bild veranschaulicht werden (II. sect. IV. c. 1.): Die Substanz z. B. ist niemals als ein Ding mit Eigenschaften vorstellbar, sondern bezeichnet immer nur ein gedachtes Subjekt (sujet d'attribution). Andrerseits aber dürfe man dieselben doch nicht als a priori gegeben ansehen, denn das Ich sei sich selbst nur als Erfahrungsthatsache in der bereits bekannten „primitiven Thatsache des inneren Sinnes“ gegeben, und aus dieser seien alle vermeintlich angeborenen Begriffe abgeleitet, sie seien Nichts als die Resultate der Analyse derselben, Ausdrücke für ihre verschiedenen Seiten*).

Um den Hergang dieser Ableitung zu verstehen, müssen wir kurz die verschiedenen Entwickelungsstufen der ursprünglichen Dualität des thätigen Ich und seiner Affektionen betrachten. Als die erste Stufe stellt Biran den Zustand der fast ganz passiven Affektion (des dumpfen Gefühls) hin. (Système affectiv.) Nach Maassgabe der immer mehr zur Geltung gelangenden Spontaneität des Subjekts ergiebt sich weiterhin zunächst das Stadium der Empfindung (système sensitiv), in welchem in Folge stattfindender Reaktion die Affektionen als solche des eigenen Selbst erkannt werden;

*) I. sect. II. c. 4. en montrant que toutes les idées réflexives et prétendues innées ne sont que le fait primitiv de conscience analysé et exprimé dans ses divers caractères, nous aurons fait voir aussi que ces idées ont une origine, puisque le moi ou la personalité en a une.

sodann die Stufe der Wahrnehmung (système perceptiv), auf welcher nicht bloss reagirt, sondern selbständig agirt wird, wodurch die objektive Anschauung zu Stande kommt. Den Abschluss bildet die reflexive oder apperceptive Stufe (système reflexiv), auf welcher das Ich sich als wirkendes Agens erkennt und sich als solches von seinen Wirkungen auf die ihnen widerstehende Welt (das Nicht-Ich) bestimmt unterscheidet; hierbei ergeben sich ihm die Begriffe der Substanz, Ursache, Kraft u. s. w. (Pars II. introd.)

Diese Deduktion ist eine wesentlich psychologische; wie in der psychologischen Theorie der Wahrnehmung die Existenz der Aussenwelt, so wird hier die Existenz einer Spontaneität vorausgesetzt; es bleibt die Frage offen, mit welchem Rechte wir uns überhaupt eine Spontaneität zuerkennen, welche besonderen Momente die Selbstwahrnehmung auf der Stufe des völlig entwickelten Bewusstseins darbietet, auf Grund deren wir an eine ursprüngliche, dem Dasein jener Stufe vorangehende Spontaneität unseres Selbst glauben. In der Hinsicht findet Biran nur nöthig, auf die seiner Meinung nach einfache und evidente Thatsache des unmittelbaren Bewusstseins zu verweisen; wir können uns, so sagt er, nicht als individuelle Wesen erkennen, ohne uns als Ursachen von gewissen Wirkungen, nämlich Bewegungen zu fühlen, die im Organismus hervorgebracht werden. „Das Ich identificirt sich vollständig mit dieser wirkenden Kraft" (Introd. gén. II.), freilich ist dieselbe „nur insoweit als Thatsache gegeben, als sie in Aktion sich befindet, und sie befindet sich nur in Aktion, sofern sie ein widerstehendes Element sich gegenüber hat"; so ist also das Wirken des Ich jederzeit nur als Glied einer Wechselwirkung gegeben.

Erinnern wir uns an die Berkeley'sche Zurückführung des Causalbegriffes auf den inneren Vorgang der Willensthätigkeit, so ist demgegenüber bei Biran ein bedeutender Fortschritt nicht zu verkennen. Nicht nur in gewissen vereinzelten Vorkommnissen des inneren Lebens ist nach dem letzteren ein Wirken unmittelbar gegeben, sondern das Selbstbewusstsein beruht ganz und ausschliesslich darauf, dass wir uns als wirksame Agentien wissen; es wird damit eine wesentlich breitere Grundlage für die ganze Theorie gewonnen. Es dient derselben ferner wesentlich zur Unterstützung, dass die unabtrennbare Verbindung des Ich-Bewusstseins mit dem Bewusstsein eines Nicht-Ich ihr wohl widerspruchslos als Thatsache zugestanden werden dürfte. Die Frage ist nur: Haben wir diese Correlation als auf einer Wechselwirkung beruhend und dieselbe unmittelbar ausdrückend anzusehen oder nicht?

Nach Kant unterscheiden sich das Ich und das Nicht-Ich als das Denkende und der Denkinhalt, und wenn derselbe auch von Denkfunktion, Denkhandlung, von Thätigkeiten des denkenden Subjekts spricht, so kann doch von einem Causalverhältniss zwischen dem Denkenden und dem Gegenstande des Denkens keine Rede sein; da die Unterscheidung beider Elemente der Erkenntniss nur auf einer Abstraktion beruht, so kann auch das Verhältniss beider zu einander nicht als ein reales betrachtet und nicht auf äussere Gegenstände übertragen werden. Biran's Auffassung der Elemente des Bewusstseins weicht aber wesentlich von der Kantischen ab; das Ich ist ihm nicht vorzugsweise denkendes sondern wollendes Subjekt; und warum? Einerseits weil die objektive Wahrnehmung, die Grundlage alles Erkennens nach seiner Lehre eine Willensthätigkeit (Innervation der Muskeln der Sinnesorgane u. s. w.) einschliesst, hauptsächlich aber weil er das Ichbewusstsein nicht als geknüpft an jeden möglichen und beliebigen Erkenntnissinhalt betrachtet, sondern es erst im Gefolge derjenigen Körperempfindungen auftreten lässt, welche durch die Willensthätigkeit hervorgerufen werden; als das Correlat des Selbstbewusstseins gilt ihm nicht jeder beliebige Empfindungsinhalt, sondern speciell die Wahrnehmung des Widerstandes, die mit bewusster Willensanstrengung verbunden ist. Hier bewegen wir uns nun aber durchaus im Gebiete psychologischer Hypothesen; die Erschütterung der Ansicht, dass das Selbstbewusstsein an die willkürliche Bewegung geknüpft ist, würde von vornherein auch die Ableitung des Causalbegriffes aus

dem unmittelbaren Bewusstsein illusorisch machen, denn nur insofern könnte möglicherweise das Verhältniss von Ich und Nicht-Ich als ein causales gelten, als man das Nicht-Ich im transcendenten Sinne versteht, die Widerstandsempfindung als die unmittelbare Bekundung eines vom Ich verschiedenen Wesens deutet.

Aber selbst unter der letzteren Voraussetzung ist die Auffassung des Wollens als eines Wirkens nur von sehr problematischem Werthe. Bekanntlich bekämpfte Hume dieselbe aufs entschiedenste, indem er erklärte, dass uns die (aus dem Bewusstsein heraustretende, transiente) Wirksamkeit dessen, was wir vom Gesichtspunkte der inneren Wahrnehmung den Willensimpuls nennen, nicht unmittelbar, sondern nur aus Erfahrung bekannt sei, und dass demnach die innere Verknüpfung der Ursache und Wirkung, das causale Moment der ersteren, hier so wenig wie an den äusseren Naturerscheinungen gegeben sei, worauf es doch ankommt.

Diesen Einwand sucht Biran nun freilich mit eigenartigen und, wie nicht geleugnet werden kann, bestechenden Gründen zu widerlegen, indem er dabei seine (oben schon erwähnte) Unterscheidung der objektiven (äusseren) und der subjektiven (inneren) Betrachtungsweise der psychologischen Verhältnisse herbeizieht, die wir als eine höchst philosophische anerkannt haben. — Wenn er bei dieser Gelegenheit Hume und den Phänomenalisten überhaupt den Vorwurf macht, dass sie selbst im Grunde ihrer Beweisführungen die Realität einer transsubjektiven Welt und eines realen Wirkens voraussetzen, so ist das richtig, aber kein Beweis für seine eigene Sache; weiter macht er nun aber geltend, dass Hume, indem er das „Band“ zwischen Ursache und Wirkung aufgezeigt haben wollte, etwas ganz Verkehrtes verlangte; Hume stehe ausschliesslich auf dem Standpunkte der objektiven Betrachtung, welcher Ursache und Wirkung neben einander erscheinen, und es sei allerdings unmöglich, dass die objektive, äussere Anschauung auch das wirksame Moment der Ursache erfasse, dies könne nur geschehen, wenn man nicht ausserhalb der Ursache und Wirkung stehe, sondern den Platz der wirkenden

Ursache einnehmen; diese selbst werde ihr Wirken nun zwar nicht objektiv anschauen, aber unmittelbar fühlen, und das sei unser Fall beim Wollen*). Die Wirkung d. h. die Bewegung, werde nur erkannt, sofern wir (als die Beobachter) gänzlich von der wirkenden Ursache unterschieden sind, welche allein sich ihres Wirkens bewusst sein könne; und die wirkende Ursache wiederum könne, sofern sie sich ihres Wirkens bewusst ist, nicht zugleich in derselben inneren Wahrnehmung den äusseren Erfolg ihres Wirkens anschauen. Kurz, Wirksamkeit und Erfolg fallen in ganz heterogene Wahrnehmungsgebiete, und dieser Umstand schliesse die Möglichkeit eines Einblicks in den Hergang der Abfolge der Wirkung aus der Ursache gänzlich aus. „Wollen wir das Vermögen oder die Kraft der Ursache im Uebergange zur Wirkung und die Wirkung in ihrem Hervorgehen aus der Energie der Ursache begreifen, so muss eine Gleichartigkeit zwischen beiden bestehen und diese findet statt in der Urthatsache des Bewusstseins: Hier erfasst das Subjekt der Thätigkeit (effort) einerseits sich selbst als wirkende Ursache, und gleichzeitig wird die Wirkung (die äussere Gliederbewegung) zwar nicht objektiv, räumlich angeschaut, aber (gewissermassen in statu nascenti) gefühlt“, der Uebergangspunkt wenigstens zwischen Wirken und Erfolg ist gegeben, der ganze und volle Erfolg, als äusserer Hergang, kann nur dann gegeben sein, wenn wir aus der Ursache heraustreten, wobei uns dann aber natürlich die (innere) Wirksamkeit der letzteren entgehen muss.

Somit giebt Biran dem Hume völlig zu, dass zwischen äusseren Erscheinungen eine causale Verknüpfung niemals anschaulich und unmittelbar gegeben ist; er giebt ferner zu, dass zwischen der Bewegung der Glieder als einem nur äusserlich beobachtbaren Vorgange, und der innerlich wahrgenommenen Willenswirksamkeit keine solche Verknüpfung

*) I. II. c. 4. pag. 256 ff.: notre pouvoir primordial ou l'empire de la volonté sur les membres est très-évidemment connue mais seulement en ce qu'il est senti et non qu'il est représenté en dehors comme pouvait l'être une mécanisme étranger à nous.

gegeben ist; er behauptet aber, dass innerhalb des inneren Wahrnehmungsgebietes das wollende Ich sich als in Wechselwirkung mit einem X (dem terme de resistance) begriffen darstellt, welches X sodann die äussere Wahrnehmung als widerstehende, zu bewegende Masse uns kennen lehrt. — Wir unsrerseits gestehen Biran zu, dass, selbst wenn es eine Wirksamkeit der Dinge gäbe, diese in der äusseren Anschauung nicht enthalten sein könnte, aber wir müssen ebenso unbedingt erklären, dass auch die innere Wahrnehmung eines Agens diesem sein etwaiges eigenes transientes Wirken nicht enthüllen kann, und sind demnach nicht in der Lage, der Art, wie der Philosoph doch die innere Wahrnehmung eines transienten Wirkens als möglich und als in dem Gefühle der Anstrengung thatsächlich gegeben darstellen möchte, unsere Beistimmung zu ertheilen.

Mit der willkürlichen Gliederbewegung ist zweifellos eine bestimmte und eigenartige Modifikation des Bewusstseins verbunden, die wir als Anstrengung, Willensimpuls bezeichnen, und es knüpfen sich an dieselbe weiter sekundäre Empfindungen, die Empfindung des Widerstandes, welche wir in der entwickelten Erfahrung auf eine äussere Masse oder zum wenigsten das „Muskelgefühl", welches wir auf die gegen den motorischen Impuls reagirende Muskelmasse deuten. Und die Theorien, welche hierin die Wahrnehmung einer Wirksamkeit des Ich auf äussere Objekte finden wollen, können sich sogar, wie es scheint, auf den Vorgang der exakten Dynamik berufen, denn Galilei's Festsetzung des Kraftbegriffes geht von jenen Empfindungen*) aus, welche die ursprüngliche Definition und das ursprüngliche Maass der mechanischen Kraft bilden, Kraft aber ist ja, nach der beliebten Definition, die „Ursache" der Bewegung. Indess muss der philosophischen Ueberschätzung der Bedeutung, welche die Mechanik jenen Empfindungen beilegt, entschieden entgegengetreten werden. Die Mechanik sieht von jeder

*) Wir gebrauchen die Ausdrücke Empfindung und Gefühl unterschiedslos, da die Momente der Distinktion beider hier nicht in Betracht kommen.

ontologischen Deutung derselben gänzlich ab, und Kraft ist in derselben durchaus nicht Ursache der Bewegung, sondern nur der Index einer Bewegungsursache; wie die Wirkung im Wesen der Dinge erzeugt wird, darauf kommt es ihr gar nicht an, und darüber soll der Kraftbegriff keine Aufklärung geben. Die Mechanik ist ja, so wenig als irgend ein anderer Theil der Physik, eine rein rationale Wissenschaft; das Wort Kraft bedeutet in derselben ursprünglich nicht irgend eine unbekannte Wirkungsfähigkeit, sondern (wie Wärme und andere Ausdrücke) eine conkrete Empfindungsqualität, die Doppelempfindung von Druck und Gegendruck, Anstrengung und Widerstand. Die Erfahrungsthatsache, dass überall, wo jene Empfindung unter Umständen (wenn Naturkörper mit unserem Leibe in Beziehung treten) erregt wird, bedingungsweise (wenn die betreffenden Naturkörper in gegenseitige Beziehung treten) eine der Intensität jener Empfindung proportionale Bewegung verursacht wird, qualificirt dieselbe zum Index der bewegenden Ursachen in der Natur und zum Maasse derselben*); und die „Naturkräfte", d. h. die constanten Ursachen mechanischer Erfolge, versinnlichen wir uns demgemäss ebenfalls durch die Erinnerung an jene subjektive Begleiterscheinung alles mechanischen Geschehens. — Nur scheinbar führen diese Erwägungen abseits von unserer eigentlichen Frage; in Wahrheit legen sie den Verdacht nahe, ob nicht die Empfindung der Anstrengung nur deshalb von gewissen Seiten als ein unmittelbares Gefühl der eigenen Wirksamkeit betrachtet wird, weil man von der falschen Voraussetzung ausgeht, dass in der Anwendung auf materielle Ursachen der auf jene Empfindung sich gründende Kraftbegriff das causale Moment dieser Ursachen adäquat ausdrücke; natürlich wäre das nur dann möglich, wenn derselbe seiner ursprünglichen Bedeutung nach einen causalen Sinn hat; man wird nun geneigt sein, das letztere anzunehmen, wenn man glaubt, dass in der Mechanik und Physik Kraft die „Ursache der Bewegung" sei;

*) Vergl. Entwickelung des Causalproblems. Bd. I. pag. 24 ff.

wird also die letztere Meinung erschüttert, so ist auch für den Zweifel im ersteren Falle Raum geschaffen.

Die Hauptfrage ist: Wessen sind wir uns in dem Gefühl oder der Empfindung der Anstrengung (effort), des Nisus bewusst? Dass dabei das Denken nicht betheiligt ist, dafür spricht schon die populäre Bezeichnung desselben als eines Gefühls oder einer Empfindung; und Biran, dem es darauf ankommt, auf eine Thatsache der Wahrnehmung seine Theorie zu begründen, legt darauf besonderes Gewicht. Es soll ferner ihm zufolge ein irreduktibeles, nicht in andere auflösbares Gefühl sein, so dass es psychologisch mit allen anderen Empfindungen, sofern dieselbe letzte, nicht weiter zu analysirende Elemente des Bewusstseins bezeichnen, in eine Kategorie gehören würde. Zwar würde sich vielleicht Biran wehren, die „primitive Thatsache des Bewusstseins“ als eine Empfindung wie alle anderen betrachtet zu sehen, weil sie ja eine Correlation, und zwar die causale des Ich und Nicht-Ich einschliessen soll, aber eben dies ist zu bezweifeln; haben wir es hier wirklich mit einem Gefühl oder einer Empfindung zu thun, so kann dieselbe zwar vielleicht zusammengesetzter Art sein, aber der Inhalt derselben kann nicht ein Verhältniss sein, die Auffassung des Verhältnisses, in welchem die Elemente der zusammengesetzten Empfindung zu einander stehen, würde eine besondere Reizung des wahrnehmenden Bewusstseins, oder eine aktive logische Vergleichung voraussetzen. Entweder also darf man die „primitive Thatsache des inneren Sinnes“ nicht psychologisch als Gefühl qualificiren, oder man darf in derselben nicht ein Verhältniss der Wechselwirkung als gegeben ansehen.

In der That dürfte unsere nicht wegzuleugnende Ueberzeugung, dass das wollende Ich eine wirkende Ursache sei, nicht sowohl eine ursprüngliche Auffassung, sondern vielmehr das Ergebniss eines ziemlich verwickelten Gedankenprocesses sein. Da wir aus der äusseren Erfahrung lernen, dass die Druck- bezw. Widerstandsempfindung immer das Anzeichen eines äusseren Causalverhältnisses ist, da wir ferner aus Erfahrung lernen, dass diese Empfindung jedesmal ein Anzeichen

davon ist, dass eins unserer Gliedmassen sich bewegen wird, wenn ihm kein Hinderniss im Wege steht, so beziehen wir nunmehr diese Bewegung ebenso auf eine Ursache, wie wir es mit den Bewegungen fremder Körper thun, und betrachten als diese Ursache, mangels einer anderen, uns selbst. Dass die willkürlichen Bewegungen erst erlernt sind, dass also auch die Ueberzeugung, welche wir haben, eine Bewegung willkürlich auszuführen, also Ursache derselben zu sein, erst im Laufe unserer Entwickelung sich bilden kann, dies nimmt Biran in seiner Construktion der successiven Bewusstseinsstufen selbst an, und die neuere Psychologie hat dieser Hypothese einen hohen Grad von Gewissheit verschafft. Ist dem so, dann kann also auch die Causalität des Willens nicht unmittelbar im Bewusstsein gegeben sein. Unmittelbar bewusst sind wir uns des Gefühls der Anstrengung und des Widerstandes; aber als ein Gefühl kann dasselbe keine causale Beziehung einschliessen. Es ist zwar sicher, dass demselben, sofern es Inhalt einer Wahrnehmung ist, ein logisches Subjekt nothwendig correspondiren muss, aber dass dies logische Subjekt sich zugleich als Ursache des Gefühls aufzufassen habe, kann das letztere nicht lehren; erst die ausgebildete Erfahrung bringt diese Ueberzeugung mit sich.

Aber selbst wenn man einräumen wollte, dass wir uns in dem „effort“ unmittelbar einer Gewalt unserer selbst über das Nicht-Ich, eines von uns auf einen von vornherein nicht näher zu bestimmenden „trägen Widerstand“ ausgehenden Einflusses bewusst wären, so würde doch der hierauf gegründete Causalbegriff für die äussere Erfahrung werthlos sein. In ihr sind Ursache und Wirkung stets neben einander in der objektiven Anschauung gegeben, und die Art causalen Zusammenhangs, die wir etwa in der inneren Wahrnehmung unmittelbar beobachten, kann in der äusseren weder gegeben sein, noch auch in dieselbe übertragen werden. Bei der objektiven Causalität handelt es sich darum, wie wir dazu kommen, zwei Ereignisse als mit einander verknüpft anzusehen, und wie wir uns diese Verknüpfung denken sollen. Anzunehmen, dass in den äusseren Objekten, welche auf

andere „einwirken", etwas ähnliches vorgehe, wie in uns beim Wollen, kann nun aber zur Lösung des Problems gar Nichts nützen; man würde ja, indem man sagt, was in der Ursache vorgeht, gerade den wesentlichen Fragepunkt umgehen, zu sagen nämlich, was zwischen Ursache und Wirkung, die in der objektiven Auffassung räumlich getrennte Wesen sind, sich abspielt, wodurch sie trotz ihrer Getrenntheit in ein Verhältniss des gegenseitigen Sichbestimmens gerathen. Mit einem Worte: Die Auffassung der Causalität nach dem Muster des Wollens ist ungeeignet die transiente Causalität der äusseren Natur verständlich zu machen. Der Vorgang des Wollens ist und bleibt doch immer ein dem Bewusstsein immanentes Verhältniss, ein Umstand, auf den ja Biran selbst, wie wir sahen (S. 12) grosses Gewicht legt. Dass es aber, selbst mit Zuhülfenahme der freiesten spekulativen Voraussetzungen unmöglich ist, aus inneren Causalitäten den äusseren Zusammenhang der Erscheinungen im Raume zu erklären, dafür hat die Metaphysik des Leibniz (unabsichtlich) den Beweis geliefert. Wie soll man sich die ganz innere Handlung des Willens zu einer Bewegung veräusserlicht denken? Es giebt in der That keinen anderen Ausweg hierzu, als den von Leibniz gewählten, dass man sich die wirkenden Ursachen, deren Wirksamkeit nur eine innere, für ihr etwaiges Selbstbewusstsein beobachtbare ist, mit einer prima materia behaftet denkt, welche für die innere Selbstauffassung derselben sich als gefühlte Hemmung der eigenen Thätigkeit, für die äussere Betrachtung sich als räumliche Masse darstellt; aber dieser Begriff führt zu Widersprüchen *). Biran stellt zwar, wie wir sehen, den Widerstand (terme de resistance) als eine Art Mittelding zwischen einem inneren Zustande und einer äusseren Realität hin, als den status nascens der äusseren Wirkung, oder den Punkt, in welchem sich die Wirkung von innen heraus und die Gegenwirkung von aussen treffen, aber das sind alles nutzlose Umschweife; Anstrengungsgefühl und Widerstandsgefühl sind

*) Vgl. Bd. I. pag. 114 ff.

rein innere Zustände, und die Beziehung des letzteren auf eine äussere Gegenwirkung gegen die Aktivität des Ich ist nicht unmittelbar in der Wahrnehmung enthalten, sondern ist eine Deutung derselben; will man die letztere als eine ursprüngliche und dem Bewusstsein wesentliche Handlung ansprechen, so wollen wir hier dagegen nichts einwenden, nur darf man dann nicht sagen, dass uns die eigene Thätigkeit in Wechselwirkung mit einem äusseren Widerstande ursprünglich gegeben sei, sondern man muss erklären, dass wir uns nach Maassgabe gewisser Data der inneren Wahrnehmung den Begriff einer Wechselwirkung bilden und jene Data durch diesen Begriff deuten; dann ist aber freilich nicht sowohl die Thatsache der Wechselwirkung des Inneren und Aeusseren das Ursprüngliche, auf welches sich der Begriff der Wirkung gründet, sondern der Begriff ist das Erste und durch ihn erst gewinnt ihren Sinn die „Thatsache" *); in der motorischen Aktivität des Ich hätten wir nicht sowohl den ursprünglichen Fall wirklicher Causalität, sondern den ursprünglichen Fall der Anwendung des Causalbegriffes auf gegebene Verhältnisse; dies aber ist die Anschauung des logischen Apriorismus.

Gehen wir auf einen früheren Punkt zurück und nehmen wir mit Biran an, dass das Selbstbewusstsein zugleich das Bewusstsein eines Wirkens ist, so erhebt sich unter anderem auch die kritische Frage, wie denn das Subjekt dazu kommt, den eigenthümlichen Vorgang oder das Verhältniss, welches es in sich selbst vorfindet, in die Objekte der äusseren Erfahrung zu übertragen. Mit Recht hat Mill betont, dass, wenn auch im Bewusstsein des Wollens ein Zusammenhang von Ursache und Wirkung gegeben sei, daraus doch nicht folge, dass wir auch den zunächst nur äusserlich gegebenen

*) In diesem Sinne äussert auch Biran einmal I. sect. II. c. 4: en séparant du sentiment d'un continu résistant toujours présent dans l'état de veille et de personalité la résistance non sentie nous formons la notion d'une résistance absolue et possible qui est celle de substance abstraite, toujours fondée sur cette résistance organique que nous ne faisons pas, qui subsiste nécessairement comme terme de notre effort.

Zusammenhang der Naturerscheinungen uns durch einen *ähnlichen* inneren Vorgang hervorgebracht zu denken haben; nicht assertorisch, sondern nur problematisch würden wir die Zusammenhänge in der äusseren Natur, welche sich lediglich in der Gesetzmässigkeit des Verlaufes der Erscheinungen bekunden, auf eine thätige Wechselwirkung der Substanzen zurückführen können. Es ist ein Beweis der Umsicht Biran's, dass er hierauf im voraus zu antworten gesucht hat. Indem das Ich, so erklärt er, die Eindrücke und Bilder, welche in ihm entstanden sind, aktiv objektivirt, kleidet es dieselben sozusagen in die Formen ein, welche ihm selbst eigen sind und die Formen seiner Existenz bilden, dazu gehört aber vor allem die Causalität. Jeder Bewusstseinsinhalt werde auf eine Ursache bezogen; entweder erkenne das Ich sich selbst unmittelbar als Ursache an, oder es beziehe den Inhalt seiner Wahrnehmung (falls es ein passiver „Eindruck“ ist) in analoger Weise auf eine *äussere* Ursache. Als diese Ursache werde zunächst ein Unbekanntes X gesetzt, dessen Vorstellung aber weiterhin dadurch eine bestimmte werde, dass sie in „innige Verbindung“ mit den (zunächst subjektiven) „Anschauungsbildern“ trete; so entstehe der Begriff eines materiellen Objekts, einer force substantielle, welche nunmehr als ein Ausgangspunkt von Wirkungen, theils auf das Ich, theils *auf andere Objekte* betrachtet werde. (II. sect. III. c. 4.)

Wir bemerken zunächst, wie hier in ausgesprochener Weise die Anschauung uns entgegentritt, dass das erkennende Subjekt dadurch zu der Vorstellung einer äusseren, materiellen Welt kommt, dass es seine Empfindungen, vor allem die Widerstandsempfindung, causal *interpretirt*, wozu es also den *Begriff* der Causalität besitzen muss; darauf jedoch haben wir hier nicht zurückzukommen; die Frage ist jetzt, mit welchem Rechte das erkennende Subjekt die Dinge untereinander ebenso in Wechselwirkung treten lässt, wie es dieselben durch einen ursprünglichen Denkakt sich selbst als Ausgangspunkte von Wirkungen gegenüberstellt. Die Erklärung, dass es die Mannigfaltigkeit materieller Erscheinungen,

welche es ausserhalb seiner selbst „projicirt“ hat, „naturgemäss“ in Formen kleidet, die sein eigenes Wesen wiederholen, dass es die ganze Constitution seiner selbst in die Dinge hineinlegt, mag eine grosse populäre Beweisskraft haben, eine wissenschaftliche hat sie nicht; mit einem *Worte* ist keine Begründung der *Sache* gegeben; mag jene „Einkleidung“ eine naturgemässe sein, so ist sie deswegen doch noch nicht eine logisch gerechtfertigte; von manchen offenbar sehr naturgemäss entstandenen Meinungen des naiven Denkens hat die Wissenschaft absehen müssen, weil sie im Zusammenhange des Denkens unhaltbar wurden. —

Somit zeigt sich Biran's Theorie des Causalbegriffes in dreifacher Weise ungenügend.

1) Haben wir gesehen, dass der Begriff der (nach aussen gehenden) Willenswirksamkeit nicht auf unmittelbar gegebenen Thatsachen des Bewusstseins ruht, sondern das Ergebniss einer Summe erfahrungsmässiger Deutungen ist.

2) Zugestanden, dass wir uns einer Wirksamkeit des Willens überhaupt bewusst sind, so kann daraus nur der Begriff der immanenten, nicht derjenige der transienten Causalität abgeleitet werden.

3) Stellt sich in jedem Falle die Uebertragung des Begriffes der Causalität, falls derselbe in irgend einer Weise ursprünglich das Verhältniss von Ich und Nicht-Ich bezeichnete, auf äussere materielle Objekte in ihrem Verhältniss zu einander als ein ganz unerklärlicher, logisch nicht zu begründender Willkürakt des Erkennens dar.

C. Andere Versuche den Causalbegriff aus dem Wollen abzuleiten und Bedeutung derselben.

Wir haben uns mit den Anschauungen Biran's ausführlicher beschäftigt, weil dieser Philosoph den meisten Scharf- und Tiefsinn auf die Begründung einer Lehre gewandt hat, die von zahlreichen anderen Denkern bis in die neueste Zeit hinein wiederholt worden ist. Wir möchten hier nicht versäumen darauf hinzuweisen, dass auch Kant in dem Entwurfe

der neuerdings durch Krause reconstruirten Schrift, welche vom Uebergange von den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaften zur Physik handeln sollte, einen Grundgedanken entwickelt, der der Lehre Biran's sich sehr annähert. Er versucht hier a priori ein System der möglichen bewegenden Kräfte der Materie auf Grund des Princips zu gewinnen, dass die Empfindung, jenes Element der Erkenntniss, über dessen Ursprung die Kritik der reinen Vernunft nichts lehrte, oder, was dasselbe ist, die Wahrnehmung „selbst Wirkung eines Akts der bewegenden Kraft des Subjekts ist, welches sich selbst a priori zu einer Vorstellung bestimmend ist“ *). „Wir würden die bewegenden Kräfte der Materie selbst nicht durch Erfahrung an Körpern erkennen, wenn wir nicht unserer Thätigkeit uns bewusst wären, die Actus der Abstossung, Annäherung u. s. w. selbst auszuüben, wodurch wir diese Erscheinungen apprehendiren. Der Begriff ursprünglich bewegender Kräfte ist nicht aus der Erfahrung genommen, sondern muss a priori in der Thätigkeit des Gemüths liegen, deren wir uns im Bewegen bewusst sind“ (ebenda pag. 78). Der Nachweis der Unvereinbarkeit dieser Anschauungen mit dem Inhalte der Kritik der reinen Vernunft würde uns jedoch hier zu lange aufhalten**). Auf die Art, in welcher Schopenhauer alle Causalität ihrem inneren Wesen nach auf ein Wollen zurückzuführen suchte, werden wir noch zurückzukommen haben. Im unmittelbaren Anschluss an Biran hat die Mehrzahl der französischen „Spiritualisten“ jederzeit das Wollen als das Prototyp für den Causalbegriff und überhaupt die psychologischen Formen des Selbstbewusstseins als das Muster angesehen, nach welchem wir uns die objektiven Verhältnisse der äusseren Wirklichkeit ursprünglich denken. In Deutschland hat in neuerer Zeit Noiré die Lehre, dass auf Grund der Wahrnehmung des eigenen Wollens in uns die Vorstellung einer Aussenwelt und der Begriff des Wirkens entsteht, und dass nicht nur im psychologischen, sondern auch

*) Krause, Das nachgelassene Werk Kant's u. s. w. pag. 65.

**) Wir verweisen auf unsere Rec. der Schrift von Krause: Philosoph. Monatshefte. Bd. XXV.

im logischen Sinne derselbe auf jenen Vorgang als seine Quelle zurückweist, wieder erneuert, freilich ohne tiefere wissenschaftliche Begründung, die überhaupt den Schriften dieses Mannes abgeht*).

Immerhin ist die hartnäckige Wiederholung desselben Gedankens ein Zeichen dafür, dass irgend etwas Wahres an der Sache sein muss. Diesen Wahrheitskern scheinen uns diejenigen richtig zu treffen, welche annehmen, dass der Vorgang des Wollens das Bild ist, durch welches sich das natürliche Denken die in der äusseren Natur stattfindenden Wirkungen zu veranschaulichen sucht, und von welchem demnach auch das wissenschaftliche Denken sich nicht ganz frei machen kann, ohne dass jedoch für das letztere der wesentliche Inhalt des Begriffes sich in dem Bilde erschöpfte. So bezeichnet es Mansel**) als einen „interessanten Fall der durchgängigen Tendenz des menschlichen Denkens, so weit als möglich äussere Agentien nach Analogie des Menschen aufzufassen, selbst wenn diese Vermenschlichung zur Aufhebung alles klaren Denkens führen muss“. Aehnlich drückt sich Mill aus***); indem er zunächst darauf hinweist, dass das Gefühl des effort (der Anstrengung) nichts bezeichnet als die Empfindung, welche in dem willkürlich bewegten Muskel erregt wird, also gar nicht ein unmittelbares Gefühl der eigenen inneren Wirksamkeit, sondern

*) Noiré, die Doppelnatur der Causalität (pag. 30): Die älteste Form der Causalität nicht nur im menschlichen Denken, sondern auch in dem Thiere, in der Pflanze, ja bis herab zum unorganischen Stoffe leitet sich ab aus dem von der hellen Klarheit des Menschengeistes bis in die allerdunkelsten Stufen des Bewusstseins in der Schöpfung allgegenwärtigen Urgefühl, das wir in Menschenworten nicht anders ausdrücken können als: Ich will. Dieses „Ich will“ wird am Gegensatze wach. Daraus ergiebt sich mit Nothwendigkeit folgendes Verhältniss: Hier Wille, dort Wille, hier Wirkung, dort Wirkung, hier das eigene Ich, dort das fremde Ich, hier Subjekt, dort Objekt, hier Ursache, dort Ursache, hie Welf, hie Waibling!

Ebenso in „Der monistische Gedanke“ pag. 333.

**) Prolegomena logica, pag. 139.

***) Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, pag. 378.

vielmehr nur die Wahrnehmung des Ergebnisses dieser Wirksamkeit ist, fährt er sodann fort: „Da wir dasselbe bei jeder willkürlichen Bewegung eines Objektes erfahren, so bilden wir uns auf Grund eines Aktes natürlicher Generalisation, die das unbewusste Resultat der Association ist, falls wir dasselbe Objekt durch den Wind oder ein anderes Agens bewegt sehen, ein, dass der Wind dasselbe Hinderniss überwindet und ebenso wie wir ein Anstrengungsgefühl hat".

Dass wir uns bei der Bewältigung eines äusseren Hindernisses unmittelbar nur des (immanenten) Willensimpulses, nicht eines transienten aus der Sphäre unseres eigenen Wesens in die eines fremden hinübergreifenden Aktes der Einwirkung bewusst sind, führt auch Sigwart treffend aus: „Wir sind uns des psychischen Aktes, der die wirkliche Bewegung hervorbringt, deutlich als eines Wollens bewusst, obgleich er sofort von den die wirkliche Bewegung begleitenden Gefühlen abgelöst und in den Hintergrund gedrängt wird ... Das, was wir Anstrengung nennen, ist ursprünglich ein intensiveres Wollen, mit dem sich aber sofort die Gefühle verknüpfen, welche die höchste Spannung unserer Muskeln begleiten. Nur dürfen diese Gefühle deshalb nicht mit dem Willensimpuls selbst verwechselt werden"*). Das Gefühl des effort ist also auch nach dieser Darstellung als ein sekundäres anzusehen. — Es ist hinlänglich bekannt, dass das ungebildete Denken der Naturvölker und Kinder in weitem Umfange die Aussendinge durch Annahme eines Empfindens und Wollens derselben beseelt; diese psychologische Thatsache ist zwar charakteristisch für den Entwickelungsgang des menschlichen Denkens, kann jedoch, so wie die Entstehungsgeschichte der Begriffe überhaupt, nicht ausschlaggebend sein, wenn es sich um die logische Begründung derselben handelt. Dass der Begriff des Wirkens seinem logischen Gehalte nach nicht als gegeben in dem Vorgange des Wollens angesehen werden kann, haben wir zu zeigen

*) Vermischte Schriften. Bd. II. pag. 131.

versucht; dies hindert jedoch nicht, dass das Denken nicht bei Betrachtung dieses Vorganges zuerst auf diesen Begriff gekommen ist, und denselben sich durch Zugrundelegung der ihm nahe liegenden und bekannten Empfindung der Anstrengung auch weiterhin zu veranschaulichen, sinnlich zu verbildlichen sucht. Wenn nun die metaphysische Spekulation auf den höchsten Stufen ihrer Ausbildung vielfach wieder darauf zurückgekommen ist, alles, auch das äussere Geschehen als das veräusserlichte Resultat eines den Substanzen immanenten Strebens aufzufassen, so erklärt sich das einfach daher, dass auch die Spekulation den Begriffen der Substanz, des Causalzusammenhanges und anderen, welche im wissenschaftlichen Denken gänzlich abstrakte Postulate bedeuten, wieder einen conkreten Inhalt zu geben und das, was an denselben nur Forderung ist, als in den Gegenständen selbst verwirklicht zu denken sucht. Der einzige Weg, auf welchem wenigstens ein Schein des Gelingens erreicht werden kann, ist der, dass man die (logische) Einheit des Ich als den Typus für die reale Einheit eines substanziellen Ganzen und die Verknüpfung, in welcher Veränderungen sowohl im Ich als auch theilweise ausserhalb desselben mit Begehrungen und Willensimpulsen als Typus für alle mit einander zusammenhängenden Veränderungen in der Welt überhaupt ansieht.

Indem wir die genauere psychologische Analyse des Wollens und die Untersuchung seiner causalen Bedeutung für ein späteres Capitel aufsparen, wollen wir hier zur Aufhellung der Sache der Lehre Biran's die Resultate gegenüberstellen, zu welchen Spencer durch seine exakte und tiefeindringende Analyse der betreffenden psychologischen Thatsachen gekommen ist; der beachtenswerthe Umstand, dass viele Gesichtspunkte des halbvergessenen französischen Denkers, nämlich die rein psychologischen, durch die auf viel breiterer empirischer Grundlage ruhenden Untersuchungen Spencer's ihre volle Bestätigung gefunden haben, lässt am besten erkennen, welche Theile seiner Lehre andererseits rein hypothetischer und spekulativer Natur sind.

Sowohl durch die Erwägung der objektiven Bedingungen

der Wahrnehmung, als auch durch die Zergliederung des subjektiven Inhaltes derselben, kommt auch Spencer zu dem Ergebnisse, dass die Widerstandsempfindung der „Grundstoff“ für alle unsere Vorstellungen von äusseren Objekten ist*). Geht man von der objektiven Betrachtungsweise des Biologen aus, so leuchtet ein, dass in einem empfindenden Organismus die Empfindung des Druckes bezw. Widerstandes die allerälteste und verbreitetste sein muss, da sie keine speciell organisirten Sinneswerkzeuge voraussetzt, und als Gegenprobe zeigt die psychologische Analyse, dass thatsächlich die einfachen Wahrnehmungsqualitäten und die complexen Eigenschaften des Wahrgenommenen entweder unmittelbare Modifikationen der Widerstandsempfindung darstellen, oder durch unbewusste Processe aus solchen entstanden sind. Diese Empfindung bildet demnach die „Muttersprache des Denkens“, in welcher alle Erwerbungen aus der Erfahrung aufgezeichnet, durch deren Worte aller Inhalt der Erfahrung bezeichnet wird. — Während z. B. Locke noch naiver Weise Ausdehnung, Bewegung, Gestalt u. s. w. als primäre, also (psychologisch betrachtet) unmittelbar gegebene Bestimmungen des Wahrnehmungsinhaltes ansah, hat die neuere Theorie der Wahrnehmung, zu deren vorzüglichsten Förderern Bain und Spencer gehören, dieselben grösstentheils in die Klasse der „erworbenen Vorstellungen“ versetzt, als die Ergebnisse einer psychologischen Synthese nachgewiesen, in welche als eigentlicher Stoff Widerstandsempfindungen eingehen, und so die Lehre Biran's, dass unsere ganze Auffassung der objektiven Welt in der ursprünglichen, nicht weiter zerlegbaren Empfindung eines „terme de resistance“ wurzelt, bestätigt.

Speciell führt Spencer auch unsere Vorstellung einer „Kraft“ auf dasselbe Element zurück, indem er dieselbe mit Recht, nicht sowohl als einen abstrakten Begriff, sondern als eine sinnliche Wahrnehmungsvorstellung betrachtet (vergl. oben S. 17). „Widerstand, so heisst es a. a. O. §. 348, sofern er subjektiv durch die Empfindung der Muskelanstrengung

*) Principles of Psychology. Vol. II. c. 17.

erkannt wird, bildet die Grundlage unserer Vorstellung einer Kraft. Dass wir eine solche Vorstellung haben, ist eine Thatsache, welche durch keine metaphysische Düftelei beseitigt werden kann; und dass wir die Kraft in der Sprache unserer Wahrnehmung benennen, unseren Begriff derselben auf die gehabten Empfindungen aufbauen müssen, ist ebenso fraglos. Dass wir jedoch niemals eine Wahrnehmung der Kraft, durch welche Objekte in anderen Objekten Veränderungen hervorrufen, gehabt haben oder haben können, ist nicht minder unbestreitbar, woraus unvermeidlich folgt, dass unsere Vorstellung der Kraft eine Verallgemeinerung aus den Muskelempfindungen ist, welche wir haben, wenn wir selbst in äusseren Dingen Veränderungen hervorbringen“. Dass er hierbei jedoch in der Vorstellung der Kraft keineswegs das causale Moment der Wirkungsfähigkeit mit eingeschlossen haben will, dass er die Muskelempfindung des Widerstandes nicht als ein unmittelbares Gewahrwerden der eigenen transienten Wirksamkeit ansieht, ergiebt sich unter anderem daraus, dass er den Grund für die Uebertragung der aus der inneren Wahrnehmung geschöpften Kraftvorstellung auf äussere Objekte, welche aufeinander wirken, erst in einer bestimmten Erfahrungsthatsache, der Gleichheit zwischen mechanischer Wirkung und Gegenwirkung gegeben findet, so dass also jene sinnlich konkrete Vorstellung erst in mittelbarer Weise eine causale Nebenbedeutung gewinnt. „Nachdem wir, so erklärt er, beobachtet haben, dass die Empfindung dieselbe ist, wenn wir aktiv gegen einen Körper anstossen, und wenn wir passiv von ihm gestossen werden, fühlen wir uns genöthigt, die Wirkung eines Körpers auf uns als etwas Aehnliches vorzustellen, wie unsere Wirkung auf einen fremden Körper; und da im letzteren Falle das Gefühl der Muskelanstrengung der Wirkung vorangeht, so können wir uns die umgekehrte Wirkung nicht als eine ähnliche vorstellen, ohne in unbestimmter Weise an die Muskelanspannung als ein Antecedens derselben zu denken“. Es wird also hier gar nicht der Versuch gemacht, den Ursprung der Vorstellung des Wirkens nachzuweisen, sondern nur er-

klärt, wie sich dieselbe mit der sinnlichen Kraftvorstellung auf Grund der Erfahrung associirt.

Die Sache wird noch heller beleuchtet durch die genauere Analyse der Bestandtheile des Widerstandsgefühls; dasselbe ist nach Spencer ein Doppelgefühl von Druck und Spannung oder Anstrengung. Die ursprüngliche Correlation eines aktiven und eines passiven Elements, welche Biran als jeder Wahrnehmung wesentlich zu Grunde liegend, und deren Unterscheidung er als die Bedingung der Auffassung einer Objektivität ansah, erscheint hiermit in ihrer eigentlichen psychologischen Bedeutung enthüllt. Zwar lehrt auch Spencer, dass aus blossen (passiven) Druckempfindungen sich keine Wahrnehmung von Objekten entwickeln würde, alle eigentliche Wahrnehmung sei vielmehr ein „Experimentiren", bei welchem jeder Muskelempfindung als Antecedens, eine Druckempfindung als Consequenz entspreche, welche jener proportional ist, so dass die eine als Maass der anderen dienen kann; aber natürlich denkt Spencer nicht daran, dem wahrnehmenden Subjekt zuzumuthen, dass es dieses rein empirische und äussere Verhältniss zweier Empfindungen als ein metaphysisches Causalverhältniss von Ich und Nicht-Ich ursprünglich deute; beide stehen als Empfindungen auf einer Linie, beide haben als innere Zustände des Bewusstseins zu gelten, deren ganzer Werth und Charakter in ihrem eigenthümlichen qualitativen Inhalte liegt; und wenn Spencer auch den Glauben an eine transcendente Realität der Aussendinge aufrecht erhält, so thut er es nicht, weil er das Subjekt etwa für befähigt hielte, aus der Empfindung des Druckes durch einen ursprünglichen Akt die Vorstellung eines Nicht-Ich zu gewinnen; ebenso wenig auch bekundet sich in dem Gefühl der Anstrengung nach Spencer unmittelbar die Wirksamkeit des Ich, da dasselbe gar nicht den Akt der Willensthätigkeit, sondern vielmehr die „Rückwirkung desselben auf das (empfindungsfähige) Bewusstsein" bezeichnet; alle causalen Deutungen, die sich an diese Bewusstseinszustände knüpfen, sind ihm vielmehr erst Ergebnisse der Association, einer Ansicht, der auch wir im Wesentlichen zustimmen können.

Schopenhauer.

Die Beiträge Schopenhauer's zur Causalitätsfrage fallen unter verschiedene Titel; er hat einerseits durch rein logische Kritik den Inhalt des Causalbegriffes festzustellen, sodann durch erkenntnisstheoretische Untersuchung Werth und Geltung desselben zu bestimmen, endlich durch Spekulation die metaphysische Bedeutung der Causalität in den „Dingen an sich" zu ermitteln versucht. Unsere Betrachtung wird sich demgemäss gliedern.

A. Logische Kritik des Causalbegriffes.

Das seit Leibniz in der deutschen Philosophie vielfach erörterte Princip des zureichenden Grundes, welchem der genannte Philosoph das Causalprincip als besonderen Fall untergeordnet hatte, unterzieht Schopenhauer in seiner Erstlingsschrift einer eingehenden Behandlung. — Wenn man sich erinnert, dass jene Erörterungen dazu geführt hatten, den Begriff des Grundes und damit jenes allgemeine Princip zu einer Mehrzahl von Begriffen zu specificiren, so erscheint es als eine unerlässliche Aufgabe, doch auch andererseits die gemeinsamen Momente aufzusuchen und somit den Inhalt des Begriffspaares von Grund und Folge in seiner Allgemeinheit festzustellen. Dies ist aber nicht das Problem, welches Schopenhauer sich gestellt hat; vielmehr deutet schon der Titel: „Von der vierfachen Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" an, dass es sich in erster Linie um die Abgrenzung der von dem Autor (in Uebereinstimmung mit Crusius) unterschiedenen vier Arten von Gründen handelt,

und erweckt sogar die Vermuthung, dass eine durchgreifende Trennung der verschiedenen Folgeverhältnisse, die völlige Zersetzung des sie umfassenden Gattungsbegriffes beabsichtigt ist.

So weit geht nun allerdings Schopenhauer doch nicht. Es wird uns gleich eingangs (§. 16) der übereinstimmende Sinn des Satzes vom Grunde in allen seinen Anwendungen vor Augen gestellt; nachdem hervorgehoben worden ist, dass alle Gegenstände des Erkennens Vorstellungsobjekte sind, heisst es weiter: „Nun aber findet sich, dass alle unsere Vorstellungen unter einander in einer gesetzmässigen Verbindung stehen, vermöge welcher Nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges auch nichts Einzelnes und Abgerissenes Objekt für uns werden kann"; und anderwärts wird die Zeit als das allgemeine sinnliche Schema für den Zusammenhang des Vorgestellten bezeichnet (§. 46). Man ersieht daraus, dass Schopenhauer eine gewisse Zusammenhangsform als für alle Objekte des Vorstellens gültig und den Satz vom Grunde als den Ausdruck derselben, somit als ein transcendentales Princip ansieht. Der durch das Studium Kants geschulte Leser, welcher nun eine „Deduktion" dieses allgemeingültigen Princips aus dem Begriffe des Vorstellens selbst erwartet, findet sich freilich getäuscht; ebenso wird derjenige nicht befriedigt, welcher wenigstens eine Ableitung der besonderen Formen des Zusammenhangs in den einzelnen Vorstellungsgebieten aus dem allgemeinen Begriffe des Zusammenhangs heraus erwartet, oder einen Beweis der Nothwendigkeit eines durchgehenden gleichartigen Zusammenhangs in den einzelnen Sphären. Nichts dergleichen! Das allgemeine Princip des Grundes wird nur als Formel aufgestellt, im übrigen werden die besonderen Arten der Gründe völlig unabhängig von einander gelassen und behandelt; zwar liegt dem Ganzen der Gedanke zu Grunde, dass die eigenthümlichen Formen des Zusammenhangs, welche für die verschiedenen Arten der Vorstellungsobjekte gelten, in einer inneren Verwandtschaft stehen, aber diese Verwandtschaft und ihre „Wurzel" wird in keiner Weise aufgeklärt, so dass

man wirklich an eine „vierfache Wurzel" glauben möchte. Wenn also gleich Schopenhauer den tiefsten Theil seiner Aufgabe unerledigt gelassen hat, so verdient er doch immerhin die Anerkennung, die charakteristischen Züge der Uebereinstimmung und Verschiedenheit zwischen den in Rede stehenden Begriffskategorien in ein helles Licht gestellt zu haben. Betrachten wir kurz die Bestimmung des Erkenntniss- und Seinsgrundes, um dann genauer auf die Begriffe der Ursache und des Motivs einzugehen.

Ein Urtheil, welches eine Erkenntniss ausdrücken soll, muss einen zureichenden Grund haben, mit Beziehung auf welchen es das Prädikat „wahr" erhält. Dies ist das in der Praxis wenigstens allbekannte Princip der logischen Begründung, über dessen Inhalt und Bedeutung kein Wort zu verlieren ist. Nicht gleich glatt geht es mit der Frage ab, welche Mittel und Quellen der Begründung dem menschlichen Denken zu Gebote stehen. Als das wichtigste derselben ist seit Aristoteles der Schluss angesehen worden; obwohl nun Niemand dieses Begründungsmittel als ein in allen Fällen anwendbares hat nachweisen können (wie der absolute Rationalismus annimmt), so hat doch immer eine Vielheit der Meinungen darüber bestanden, worauf die Wahrheit der ersten Voraussetzungen alles Schliessens beruhe. Diese Frage ist deshalb meist im Dunkel gelassen worden, weil in den meisten Erkenntnissgebieten die Wahrheit der „Principien" so einleuchtend ist, dass ein Bedürfniss nach Begründung sich nicht geltend gemacht hat; dagegen fängt hier gerade das Interesse des kritischen Philosophen an, dessen Studium gerade auf die Quellen der Wahrheit der letzten Grundsätze des positiven wissenschaftlichen Denkens gerichtet ist*). Eine unerlässliche Vorarbeit ist hier die Unterscheidung der etwa vorhandenen verschiedenen Arten der unmittelbaren Gewissheit, und diese hat Schopenhauer in recht präciser Weise geleistet; alle un-

*) Mill hat mit Recht die Untersuchung der „intuitiven" Wahrheiten als eine besondere, von derjenigen der Logik zu unterscheidende Aufgabe bezeichnet, nur dass er sie der Metaphysik und nicht der Erkenntnisstheorie zuweist.

mittelbar gewissen Sätze sind nach ihm entweder empirische, auf Wahrnehmung oder Beachtung gegründet, oder metalogische, wie die logischen Axiome, oder transcendentale, wie die von Kant sogenannten synthetischen Sätze a priori. Diese Klassen waren allerdings nach den Vorarbeiten Kants nicht schwer zu fixiren; denn die scharfsinnige Erfassung der eigenthümlichen Natur speciell der empirischen und transcendentalen Wahrheiten war es gerade, welche Kant zu der Grundfrage seiner Kritik führte. Die logischen Axiome selbst schienen Kant und scheinen Schopenhauer keine Schwierigkeiten zu machen; beide halten sich hier an die intellektualistische Ansicht, nach welcher dieselben die eigenthümlichen Thätigkeitsformen des reflektirenden Denkens bezeichnen und deshalb für dieses Denken nothwendige Geltung haben (§. 33). Da der Gegensatz der intellektualistischen und der empiristischen Anschauung später uns noch beschäftigen wird (bei Mill und Spencer), so gehen wir sofort zu dem Begriffe des Seinsgrundes über.

Demselben hat Schopenhauer eine ganz eigenthümliche (von derjenigen des Wolff und Crusius abweichende) Deutung gegeben, indem er ihn auf die anschauliche Zusammenhangsform in Raum und Zeit bezieht. „Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, dass alle ihre Theile in einem Verhältniss zu einander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen anderen bestimmt und bedingt ist. Im Raum heisst dies Verhältniss Lage, in der Zeit Folge“ (§. 36). Das Gesetz, nach welchem die Theile des Raumes und der Zeit einander bestimmen, ist der Satz vom zureichenden Grunde des Seins. — Was Schopenhauer als Seins-Begründung bezeichnet, ist also, anders ausgedrückt, das mathematische Funktionsverhältniss, ein Begriff, der in allen Gebieten der Zahlenlehre sowohl als in der Raumlehre allerdings eine ähnliche Rolle spielt wie der Causalbegriff in der Naturlehre und der auch für die letztere eine eminente Bedeutung hat, da einerseits bei der Beurtheilung der Naturzusammenhänge die rein formalen (z. B. stereometrischen) Abhängigkeitsverhältnisse zu berücksichtigen sind, andererseits die theoretische Physik

durchgehends darauf ausgeht, die realen, auf einem Wirken beruhenden Verknüpfungen durch mathematische Funktionen zu schematisiren. So hat in der modernen Physik der Begriff der Funktion denjenigen Platz eingenommen, welchen in der aristotelischen der Begriff des logischen Grundes inne hatte; die letztere suchte das Naturgeschehen als eine an der Materie sich abspielende syllogistische Reihe aufzufassen, die erstere ist bestrebt, die Vorgänge der Natur algebraisch-geometrisch zu construiren. Die Anwendbarkeit der einen wie der anderen Methode auf äussere Objekte kann nur postulirt werden, denn der Realgrund ist, wie man längst erkannt hat, weder mit dem logischen noch mit dem Seinsgrunde unmittelbar identisch, obwohl man wiederholt versucht hat, den Begriff der Ursache dem einen oder dem anderen unterzuordnen; das erstere that bekanntlich der spekulative Rationalismus, hauptsächlich Spinoza, das andere Hobbes und noch in der neuesten Zeit Trendelenburg (vergleiche das betreffende Capitel weiter unten!). Schon innerhalb der reinen Mathematik zeigt sich, dass es nicht einmal möglich ist, alle geometrischen Funktionsverhältnisse mit algebraischen zu identificiren: es giebt Curven, deren Gesetz durch keine geschlossene algebraische Formel ausgedrückt werden kann; die Zusammenhangsformen des Räumlichen sind also nicht reducirbar auf die Zusammenhangsformen des Zählens, und erst recht wird kaum zu erwarten sein, dass sich die causale Zusammenhangsform durchgehends in eine mathematische umformen lasse.

Ausserdem besteht noch ein wesentlicher Unterschied zwischen dem mathematischen Funktionsverhältniss und der causalen Abhängigkeitsform, und dieser Unterschied schliesst es, wie uns scheint, aus, in ähnlicher Weise von einem Princip (Axiom) der Seinsbegründung zu reden wie von dem Causalprincip oder auch dem der logischen Begründung. Der Raum (um nur von diesem einmal zu reden) ist nicht ein Inbegriff fest gegebener Objekte. Die Existenz der geometrischen Objekte, und damit auch das Zutagetreten räumlicher Zusammenhänge setzt immer eine willkürliche Construktion voraus, durch welche allererst die „Gründe“

(Bedingungen) gesetzt werden, aus denen sich nach geometrischer (anschaulicher) Nothwendigkeit die „Folgen“ ergeben. Wenn also auch die Construktion in einem in gewissem Sinne fertig vorliegenden Raume operirt und dem Zwange der „Eigenschaften“ des Raumes folgt, so treten doch diese Eigenschaften immer erst mit der Construktion in Kraft. Dem entspricht, dass im Raume nicht ein eindeutig bestimmtes System von „Gründen“ und „Folgen“ besteht, in welchem jedes Glied einen ganz bestimmten Platz hat, wie es im Naturzusammenhange und theilweise auch in dem logischen System der Begriffe und Urtheile der Fall ist (obwohl auch hier das System im wesentlichen erst dadurch zu Stande kommt, dass es aufgebaut wird), sondern dass die Elemente des Raumes oder eines Raumgebildes in beliebiger Ordnung verbunden werden können, dass insonderheit Gründe und Folgen beliebig mit einander vertauscht werden können; was einmal Grund ist, kann das andere Mal mit gleichem Recht als Folge angesehen werden (Umkehrbarkeit der Funktionen; „Reciprokation der Gründe“ nach Schopenhauer). Ein Axiom, dass Alles als Folge auf einen Grund zu beziehen ist, und dass dieser der Folge gegenüber nur als Grund, nicht auch umgekehrt betrachtet werden kann, wie es dem Causalaxiom entsprechen würde, kennt die Geometrie nicht.

Den „Satz vom zureichenden Grunde des Werdens“ (Causalgesetz) formulirt unser Philosoph in folgender Weise: „Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muss ihm ein anderer vorangegangen sein, auf welchen der neue regelmässig, d. h. so oft der erste da ist, folgt. Ein solches Folgen heisst Erfolgen, und der erste Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung“ (§. 20). Die Causalität wird also hier in der uns bereits bekannten phänomenalistischen Weise definirt. Die Schwankungen und demzufolge Irrthümer der unwissenschaftlichen Aufsuchung der Ursachen werden ferner zutreffend gerügt, insbesondere das eingewurzelte inconsequente Verfahren, einen Erfolg nur auf Rechnung des zuletzt eintretenden Momentes zu setzen, die ebenso unerlässlichen „Gründe“ aber, welche

bereits dauernd vorhanden waren, zu vernachlässigen; endlich wird auf die Nothwendigkeit, Ursache und Wirkung jederzeit als successive Ereignisse zu denken, nachdrücklich hingewiesen und im Zusammenhange damit der Begriff der Wechselwirkung unbedingt verworfen, weil ein wechselseitiges Folgen natürlich unmöglich ist. Schopenhauer hat, mit einem Worte, den phänomenalistischen Begriff der Ursachen hier bereits eben so klar und allseitig dargelegt, wie es später, unabhängig von ihm, Mill gethan hat.

Als Korollarien des Causalgesetzes stellt Schopenhauer dasjenige der Trägheit und das der Beharrlichkeit der Substanz auf (W. W.* §. 17); nach dem ersten dauert jeder Zustand fort, wenn nicht eine Ursache hinzutritt, wobei freilich die Hauptfrage, was wir als Zustand anzusehen haben, nicht beantwortet wird, so dass das Ganze eine blosse Tautologie bleibt wie der Satz, dass jede Wirkung eine Ursache hat; das zweite Gesetz wird daraus gefolgert, dass das Causalgesetz sich nur auf die Zustände der Körper, nicht aber auf den Träger dieser Zustände bezieht; wiederum ein leerer Schluss, denn die Frage ist, ob wir einen (natürlich beharrenden) Träger der wechselnden Zustände anzunehmen haben.

Ueber die Begriffe der Ursache und Wirkung wird nun aber in dem Hauptwerke derjenige einer „Naturkraft“ gestellt; zeigt sich Schopenhauer nach Maassgabe seines phänomenalistischen Begriffes der Ursachen scheinbar als einen Anhänger einer rein auf das Erfahrungsmässig-Thatsächliche und sogar nur auf die äusserlich anschaulichen Verhältnisse der Dinge gerichteten Naturbetrachtung, so sieht man ihn jetzt in die Bahn einer rein spekulativ-metaphysischen Deutung einlenken; und gerade weil ihm für die Bedeutung abstrakter Conceptionen der theoretischen Physik, zu welchen der Begriff der „Naturkraft“ (Grundkraft) gehört, gänzlich das Verständniss fehlt, steuert er um so sicherer mitten hinein in phantastische Spekulationen. Eine Naturkraft ist ihm im

*) „Die Welt als Wille und Vorstellung“. 3. Aufl.

Gegensatz zu der Ursache, welche immer ein Einzelnes zeitlich und räumlich begrenztes Ereigniss bezeichnet, „das Allgemeine, Unveränderliche, zu aller Zeit und überall Vorhandene, was den Ursachen die Fähigkeit zu wirken allererst ertheilt". Beispielsweise: Die Annäherung einer geriebenen Bernsteinstange an eine Wollflocke ist die Ursache der Anziehung der letzteren; die vorstehende Naturkraft aber, welche diese und eine grosse Zahl ähnlicher Wirkungen hervorbringt, ist die Electricität; die Kraft ist nicht selbst Ursache, sondern das causale Princip der Ursachen. Die „Norm", welche eine Naturkraft hinsichtlich ihrer Erscheinung in der Kette der Ursachen und Wirkungen befolgt, ist ein Naturgesetz; die Naturgesetze sind also für die Physik die Erkenntnissgründe der Naturkräfte; diese letzteren kann sie nur als qualitates occultae ansehen, sie entziehen sich der physischen und erlauben nur noch eine metaphysische Erklärung; die physische Erklärung leistet Nichts, als dass sie einen Process in eine Reihe einfacher Erfolge auflöst, dass sie nachweist, wie immer ein Zustand der Dinge durch den anderen bedingt wird, indem successive verschiedene Naturkräfte gelegentlich bestimmter Combinationen von Bedingungen ins Spiel treten; alle physischen Ursachen sind demnach allerdings eigentlich Gelegenheitsursachen für die Wirksamkeit der Naturkräfte.

Der causale Zusammenhang kommt nach Schopenhauer überhaupt in drei Formen in der Natur vor. Die erste ist die eigentlich physikalische Causalität; hier ist die Wirkung der Ursache dem Grade nach „angemessen", so dass ihre Quantität sich aus der der Ursache berechnen lässt, und ferner erfährt hier nach dem Gesetz der Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung stets „der vorhergehende Zustand (die Ursache) eine Veränderung, die der gleichkommt, welche er hervorgerufen hat. Die zweite Form ist die Reizung, welche das organische Leben beherrscht und die beiden angeführten Gesetze nicht befolgt, aber wenigstens immer noch ein äusseres Verhältniss zwischen dem Reiz und dem Gereizten voraussetzt. Die dritte Form endlich ist die Motivation des thierischen Wollens; hier ist nur nöthig, dass das Motiv vorgestellt wird, der Hergang ist also von der räumlichen Gemeinschaft des als Motiv wirkenden Objekts und des Wesens, auf welches es wirkt, unabhängig*). Es findet also eine Gradation von der physischen Ursache bis zum Motiv hin statt, indem immer mehr eine „Heterogeneität, Incommensurabilität und Unverständlichkeit des Verhältnisses zwischen Ursache und Wirkung eintritt" **).

Wir gedachten schon oben rühmlich der Klarheit und Bestimmtheit, mit welcher Schopenhauer die anschaulichen Bedingungen, an welche der Gebrauch des Causalbegriffes in der Erfahrung, soll er anders nicht planlos und willkürlich sein, sich binden muss. In dieser Hinsicht übertrifft Schopenhauer sogar Kant, der, obwohl er im Grunde die physische Causalität auch wesentlich phänomenalistisch definirte, doch vielfach in schwankende Bestimmungen gerieth, weil er mit dem Begriffe des unveränderlichen Antecedens eines Ereignisses zugleich denjenigen der Wirksamkeit zu verschmelzen suchte; insbesondere hat Schopenhauer den Gedanken der Succession von Ursache und Wirkung, die auf dem Boden einer phänomenologischen Definition unbedingt als das erste Kriterium der Causalität festzuhalten ist, mit Consequenz geltend gemacht; erst bei der Besprechung der neueren Versuche einer ontologischen Definition des Causalverhältnisses werden wir Gelegenheit haben auf die Gründe, welche sich gegen diesen Gedanken vorbringen lassen, einzugehen. Mit der Einführung des Begriffes der Naturkraft wird jedoch der Philosoph der phänomenologischen Betrachtungsweise und damit einem der Principien des Kriticismus in offenkundigster Weise untreu, und nur die Rücksicht auf das bei ihm vorherrschende Bestreben eine absolute Metaphysik neu zu begründen, macht diesen Umschlag seines Denkens einiger-

*) In der Schrift „Die vierfache Wurzel" u. s. w. figurirt die Motivation nächst der Causalität als eine vierte Art der Begründung.

**) Grundprobleme der Ethik (Frankfurt 1841), pag. 40.

massen erklärlich. Der consequente Phänomenalismus und überhaupt keine umsichtige Naturphilosophie darf die „Naturkräfte“ als unmittelbar gegebene Realitäten hinstellen, denn, wie auch die Geschichte der Naturwissenschaften lehrt ist der Begriff der Naturkraft (wenigstens der wissenschaftliche Begriff) erst aus der Bearbeitung und Deutung der Erfahrungsthatsachen entsprungen; nirgends führt die direkte sinnliche Auffassung der Erscheinungen auf wesenhafte Agentien, welche den wechselnden Lauf derselben bedingen, bald hier, bald da hervortreten. Die logische Grundlage für den Begriff der Naturkräfte liegt in der Geltung von Naturgesetzen; der strenge Phänomenalismus hat deshalb mit Recht immer auf den letzteren Begriff den Nachdruck gelegt und die „Naturkraft“ eigentlich nur als einen umschreibenden Ausdruck für die Grundgesetze gelten lassen, auf welche die Wissenschaft bei dem Versuche, eine Regelmässigkeit der Erscheinungen aus anderen zu erklären, nothwendig kommen muss. Will man die Frage, worauf denn die Geltung dieser Gesetze beruht, nicht auf sich beruhen lassen, sondern dieselbe durch eine geeignete Vorstellung über das Wesen der Dinge und der Veränderungen beantworten, so wird man allerdings auf den Begriff von Naturkräften, d. h. von ursprünglichen Dispositionen der materiellen Elemente, unter gegebenen Umständen in bestimmte Veränderungen gesetzmässig überzugehen, sich geführt finden; aber auch bei dieser Betrachtungsweise kann von irgend einer einzelnen Naturkraft nur insofern jedesmal die Rede sein, als ein einzelnes Naturgesetz uns bekannt ist: soviel ursprüngliche und charakteristische Gesetze, nach welchen unter gegebenen Bedingungen gegebene Erfolge entstehen, soviel Naturkräfte; die Schwere z. B. ist eine Naturkraft, weil es ein letztes, nicht weiter auflösbares Gesetz der Materie ist, dass zwei beliebige Massen sich mit der durch die Newton'sche Formel ausgedrückten Beschleunigung einander nähern u. s. w. So wird die Naturkraft zwar ontologisch als das ursprünglich Gegebene gedacht, aus welchem das Naturgesetz entspringt, für unser Erkennen aber ist das letztere das Erste, und die Naturkraft wird

hinzugedacht. Es ist daher jedenfalls durchaus unkritisch, wenn Schopenhauer nach der Berechtigung des Begriffes nicht im mindesten fragt, sondern frischweg von Naturkräften zu sprechen anfängt, als ob es sich dabei um beobachtbare Thatsachen der Erfahrung handelte, und die Naturgesetze erst nachträglich einführt als die „Normen“, welche die Kräfte „befolgen“, so dass es scheint, als ob erst die Kräfte und dann gelegentlich ihres Studiums die Gesetze zum Gegenstande der Erkenntniss würden. Eine Folge dieses dogmatischen Vorgehens ist die Täuschung, welche die gesammte Schopenhauer'sche Metaphysik durchzieht, als ob der Begriff der Naturkräfte ein unweigerlich feststehender und unentbehrlicher sei, während er doch durchaus nur das Produkt einer spekulativen Deutung der Thatsachen ist, somit im Range einer metaphysischen Hypothese steht, für deren Ausgestaltung es keine thatsächlichen Anhaltepunkte giebt, wie für die physikalische Hypothese, so dass der Begriff nothwendig ein schwankender bleiben muss, niemals eine Bestimmung desselben als die ausschliesslich richtige ausgegeben werden kann, und erst recht die Anzahl und Art der einzelnen Naturkräfte niemals als eine endgültig abgeschlossene und feststehende betrachtet werden darf, da wir durchaus nicht wissen, ob die jeweilig unauflösbaren Gesetze wirklich absolut unauflösbare sind.

Die mangelnde Klarheit über die Voraussetzungen, auf welchen der Begriff der Naturkraft ruht, bedingt denn ganz naturgemäss bei Schopenhauer auch eine heillose Confusion und eine unwissenschaftliche Verschwommenheit in seiner Aufzählung der einzelnen Naturkräfte und der Vorstellung, welche er sich von dem „Hervortreten“ derselben im Laufe des Geschehens macht. Vom Standpunkte der wissenschaftlichen Physik betrachtet erscheint das Bild, welches sich dieser Philosoph von den Bedingungen des Naturgeschehens macht (ganz abgesehen von seiner Hereintragung des Willens in die äussere Natur) um keinen Deut besser als dasjenige in den Köpfen der Naturphilosophen des 16. Jahrhunderts. Elasticität, Cohäsion, Adhäsion, Schwere, Electricität u. s. w.

werden uns als wesenhafte Agentien (Substanzen) geschildert, die beharrlich, wenn auch unsichtbar, existiren und gewissermassen auf die Gelegenheit lauern, sich zu bethätigen. Wahrlich Schopenhauer hatte, in Bezug auf seine Naturphilosophie wenigstens, wenig Grund, sich über Schelling lustig zu machen! Selbst wenn man den Begriff von Naturkräften zulässt, so verdient doch Vieles, was Schopenhauer unter diesem Namen aufzählt, denselben in keiner Weise; nehmen wir nur die „Electricität", so erweist sich dies Wort bei Lichte besehen nur als die Bezeichnung einer Gruppe ähnlicher Erscheinungen, es verbindet sich mit demselben nicht der Begriff einer eigenthümlichen ursprünglichen Wirkungsweise der Materie, wie mit der Gravitation (wo ist denn das Electricitätsgesetz, welches dem Gravitationsgesetz entspräche?), da die electrischen Erscheinungen unter den verschiedensten Bedingungen in den mannigfachsten Formen auftreten; was die Physik mit dem Worte Electricität meint (und im Grunde immer gemeint hat), ist ein unbekannter eigenartiger Vorgang, der sich bald zu dieser, bald zu jener äusseren Erscheinung gestaltet, erst in zweiter Linie steht der Gedanke an die Kraft, welche diesen Vorgang hervorruft. Die physikalische Hypothese der Imponderabilien dachte sich allerdings diesen Vorgang an eine specifische Substanz geknüpft, welche man demnach auch mit dem Worte Electricität bezeichnete, und dieses Imponderabile machte nun Schopenhauer zur Naturkraft, zu einer immateriellen, rein dynamischen Substanz. Die ganze Kräftelehre desselben wurzelt in der Hypothese der specifischen Imponderabilien, es liegt ihr die nämliche bildliche Vorstellung zu Grunde wie der letzteren, mit dem Unterschiede nur, dass statt der specifischen unwägbaren Stoffe bei Schopenhauer immaterielle Kräfte gesetzt werden. Freilich bleibt es nun, Dank der Erfindung, ein vollkommenes Räthsel, wie denn diese Vielheit von Kräften gesondert neben einander besteht, und wie dieselben, selbst raum- und zeitlos, an wechselnden Punkten des Raumes und in wechselnden Zeitaugenblicken sich hervorthun; da muss dann das idealistische Princip herhalten, um die Vielheit und Individuation der Kraftformen, die „an sich" aufgefasst natürlich in Eins zusammenfliessen, zu erklären.

An dem Kraftbegriffe gemessen erscheint natürlich unserem Philosophen die Bedeutung der „Ursachen", d. h. also derjenigen Glieder einer Erscheinungsreihe, auf welche andere gesetzmässig folgen, als eine höchst untergeordnete; er trifft hier mit den ärgsten rationalistischen Metaphysikern wieder zusammen. Wie er selbst hervorhebt, sind, seiner Anschauung gemäss, alle Ursachen eigentlich nur Gelegenheitsursachen, ganz wie bei Malebranche, nur dass an Stelle des göttlichen Willens, welcher sich der Gelegenheit bemächtigt, jetzt die Naturkräfte gesetzt werden. Mag auch weiterhin gelehrt werden, dass das Wesen der Materie Kraft ist, und dass somit alle Erscheinungen Aeusserungsformen von Kräften sind, so erscheint doch innerhalb der Grenzen der im engeren Sinne naturphilosophischen Betrachtungsweise die Kraft als etwas von der Erscheinung Getrenntes, über ihr Stehendes (denn hier wird die sinnliche Naturerscheinung als ein empirisch Reales betrachtet) und alle Schwierigkeiten, welche in dem Dualismus von Materie und Kraft liegen, tauchen empor.

Und auch an diesem Punkte zeigt sich, wie weit der Philosoph mit seiner Fiktion der „unveränderlichen, zu aller Zeit und überall vorhandenen" Naturkräfte sich von den Anschauungen entfernt, welche in der wissenschaftlichen Naturbetrachtung Geltung haben und hier mit dem Kraftbegriffe verbunden werden. Zwar könnte man sagen, dass die neuere Physik mit ihrem Begriffe der Energie genau dasselbe bezeichne, was Schopenhauer Naturkraft nannte, denn die Energie sei etwas Immaterielles, Unveränderliches, an keinen bestimmten Punkt des Raumes Gebundenes, vielmehr bald dahin bald dorthin Uebergehendes; aber abgesehen davon, dass diese Prädikate der exakten Definition des Energiebegriffes fremd und vielmehr spekulative Zusätze zu demselben sind (wie später genauer gezeigt werden wird), so lag doch der Gedanke der durch ihre Constanz ausgezeichneten Energie unserem Philosophen völlig fern; was er im Sinne hatte, waren

die (in der Physik bisweilen sogenannten) todten Kräfte, als deren Muster die Gravitation gelten kann. Diese letzteren fasst nun aber die Physik nicht als allgemeine Wesenheiten auf, welche sich gewissermassen über den Raum ausbreiten und an verschiedenen Punkten hervortreten, sondern sie localisirt dieselben an einzelne materielle Elemente, denen sie Kräfte als Eigenschaften beilegt; und wenn nun mehrere Elemente gleichartige Wirkungsweisen bekunden (wie z. B. alle Massen gravitiren), so schreibt sie ihnen zwar gleichartige Kräfte zu, die durch einen Namen bezeichnet werden, ohne jedoch dieselben als Modifikationen eines und desselben realen Wesens zu betrachten. Es ist ein grober sprachlogischer Irrthum, wenn Schopenhauer sich hat verleiten lassen, die Gravitation als Bezeichnung eines Einzelwesens statt als Artbezeichnung aufzufassen.

Ferner, und das ist das einfachste und zugleich vernichtende Argument gegen Schopenhauer, erweist sich in der Physik jede Kraft als an eine Relation gebunden, wodurch die Substanzialisirung der Kräfte unbedingt ausgeschlossen wird; nicht ein einzelnes Element der Materie besitzt jemals eine Kraft, geschweige dass Kraft etwas ganz auf sich Gestelltes wäre, sondern immer zeigt sich Kraftäusserung an das Nebeneinandersein zweier Elemente geknüpft; die Ausrede, dass eben nur das Hervortreten, nicht aber die Existenz der Kraft an eine solche Relation gebunden sei, ist windig, denn wir wissen von der Existenz der Kräfte eben nur etwas, insofern sie hervortreten, und was von der sonstigen Existenzweise derselben behauptet wird, ist eitel Phantasie. Wir wollen der Spekulation gewiss das Recht nicht nehmen, über das, was in den Erscheinungen unmittelbar vorliegt und zu denselben durch sichere und unausweichliche Schlüsse von der positiven Wissenschaft hinzugedacht wird, noch hinauszugehen, um die letzten Bestimmungen, auf welche die Wissenschaft geführt wird, noch weiter in Zusammenhang zu bringen, aber wenn sie hierbei die Begriffe zu Grunde legen will, mit welchen schon die Wissenschaft operirt, so darf sie dieselben nicht willkürlich umdeuten, sondern muss sie in ihrem ursprünglichen

Sinne nehmen; Schopenhauer aber hat den physikalischen Kraftbegriff völlig verfälscht.

Auf den Boden des rein Empirischen führt uns die Unterscheidung der Ursachen in mechanische Ursachen, Reize und Motive zurück. Es handelt sich hier um Begriffe, die sich in den Erfahrungswissenschaften selbst allmählich festgesetzt haben; insonderheit gilt das von dem Begriffe des Reizes. Der genaueren Betrachtung der Erscheinungen des organischen Lebens musste der tiefe Unterschied, welcher zwischen den Reaktionen lebloser und lebender Körper auf äussere Einflüsse anscheinend besteht, sich von vornherein aufdrängen; am meisten charakteristisch ist dabei der Umstand, dass die Rückwirkung lebloser Massen der äusseren Einwirkung im allgemeinen der Intensität nach proportional ist, während bei den Organismen fast regelmässig ein Missverhältniss der Intensitätsgrade besteht, indem bisweilen gar keine, sehr oft aber eine dem äusseren Einfluss an Stärke weit überlegene Reaktion erfolgt; so führte denn Haller für den Hergang der äusseren Ein- und der inneren Rückwirkung bei lebenden Körpern einen besonderen Terminus, Reizung ein. Schopenhauer hat diese Distinktion aufgegriffen, ihr nun aber eine tiefere Bedeutung beigelegt, indem er mechanische Causalität und Reizung als nicht nur dem äusseren Charakter sondern ihrem ganzen Wesen nach verschiedene Vorgänge betrachtet. Wenn er sich hierbei aber darauf stützt, dass im einen Falle die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung bestehe, im anderen nicht, so muss dies Kriterium für unzureichend erklärt werden.

Zunächst ist eigentlich gar nicht ersichtlich, in welcher Weise wir die Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung nach den vorangegangenen Feststellungen eigentlich auffassen sollen. In der Mechanik liegt diesem Gesetze die Vorstellung einer Wechselwirkung zu Grunde, bei welcher jede der betheiligten Masse das gleiche Quantum Bewegung empfängt bezw. verliert. Nach Schopenhauer ist aber Wechselwirkung ein Unsinn; Ursache und Wirkung (im phänomenalistischen Sinne) können ja nicht wechselseitig einander folgen; und

wenn also etwa zwei Massen im Stoss ihre Bewegung ändern, so würden doch beide Aenderungen, zwischen welchen die Gleichung besteht, zur Wirkung gehören; die Formulirung des Gesetzes, dass die Aenderung, welche Ursache heisst, derjenigen, welche wir Wirkung nennen, jederzeit gleich ist, ist für diesen Fall und überhaupt gänzlich unzulänglich. Sehen wir aber von dem hier wieder sich bekundenden Mangel eines Verständnisses für die Begriffe der exakten Physik ab, so zeigt weiter die einfachste Ueberlegung, dass die Aufbauschung des Unterschiedes zwischen mechanischer Causalität und Reizung ganz ungerechtfertigt ist. Sieht man nicht, dass zusammengesetzte unorganische Körper oder Systeme oft ebenfalls auf eine geringfügige äussere Einwirkung mit einer unverhältnissmässig starken Reaktion antworten? Die geringe Bewegung eines unbedeutenden Hebels kann in einer geeignet construirten Maschine mächtige Kraftwirkungen auslösen; ist es nun nicht denkbar, dass die Organismen derart construirte Maschinen sind? So lange der Gegenbeweis nicht erbracht ist, werden wir nach den einfachsten Regeln wissenschaftlichen Denkens an dieser Anschauung festzuhalten haben.

Die Erscheinungen der thierischen Willensthätigkeit, von Schopenhauer auf Causalität durch Motivation zurückgeführt, stellen in der That einen sowohl von den einfachen Formen des mechanischen Geschehens, als von den Reizreaktionen verschiedenen Typus des Geschehens dar. Das Charakteristische derselben hat unser Philosoph in treffender Weise geschildert und theilweise die Resultate der Analysen vorausgenommen, welche später Spencer und Schneider*) ausgeführt haben. Der letztere Autor wiederholt in der That die bereits von Schopenhauer gegebene Definition, wenn er die „psychischen Bewegungen“ dadurch von den „Reflexen“ unterscheidet, dass bei den letzteren ausschliesslich die physiologischen Auslösungen von Wirkungen in Betracht kommen, während bei den ersteren „die Empfindung oder das Gefühl zur Entstehung

*) „Der thierische Wille“, Leipzig 1880.

der Bewegung nothwendig ist“ (a. a. O. pag. 52); dem entspricht, dass Willensthätigkeiten ohne unmittelbaren äusseren Reiz auch durch blosse Vorstellungen veranlasst werden können („Vorstellungstriebe“ nach der Terminologie des genannten Schriftstellers), und damit hängt wieder der Umstand zusammen, dass, wie Schopenhauer betont und Spencer*) ausführlich dargestellt hat, entfernte sowohl als vergangene oder zukünftige Objekte, Ursachen einer Willensäusserung werden können. Die Frage ist nur auch hier wiederum, ob wir deswegen eine besondere Art von Causation anzunehmen haben, also einen wirklichen Einfluss von Vorstellungen oder Empfindungen auf die motorischen Funktionen des Organismus, oder ob die „willkürliche Bewegung“ doch nur eine verwickeltere Form der physiologischen und zuletzt der mechanischen Causalität ist und sich nur wegen unserer Unkenntniss der vermittelnden Glieder als ein eigenartiges Geschehen darstellt. Der sachliche Theil dieser Frage wird uns später genauer beschäftigen; nur sei im voraus bemerkt, dass allerdings Bain den Versuch gemacht hat, die Willensthätigkeit als einen rein physiologisch-mechanischen Process zu erklären, der dadurch seinen eigenthümlichen Charakter erhält, dass sich zwischen Reiz und Reaktion ein ausgedehnter Process in dem nervösen Centralorgan einschiebt, welchem der psychologische Zusammenhang der Empfindungen, Vorstellungen und Triebe als Begleiterscheinung entspricht. Lassen wir dies aber jetzt auf sich beruhen, so kann doch jedenfalls über die vorliegende Frage nicht ohne eingehende physiologische und psychologische Untersuchungen abgeurtheilt werden; bevor diese gemacht sind, darf die Unterscheidung der Reflex- und der Willensthätigkeit nur als eine provisorische angesehen werden. In der That hat nun Schopenhauer das Wollen wenigstens nach seiner psychologischen Seite etwas genauer analysirt in der Absicht, das eigenthümliche Verhältniss zwischen Motiv und Wille klar zu legen; gleichzeitig glaubt er bekanntlich aus der Betrachtung dieses Verhältnisses die Erkenntniss des

*) Principles of Psychology, Vol. I. §. 175 ff.

wahren metaphysischen Wesens der Causalität zu gewinnen. Davon im folgenden Abschnitt!

B. Das Wollen als psychologisches Phänomen.

Vor der inneren Beobachtung sind wir uns als wollende Wesen und zwar unmittelbar gegeben; das erkennende Subjekt und das erkannte Objekt sind in dem Satze „ich will" Eins. (Vierf. Wurzel §. 42.) Das Wollen ist der charakteristische Inhalt des Selbstbewusstseins, wodurch sich dieses von dem Bewusstsein um andere Objekte unterscheidet. Die Vorstufe des Wollens ist der Wunsch, dann folgt der Entschluss, der vollständige Wille ist aber erst mit der That gegeben. — Wir finden also hier ganz die Anschauung Biran's wiederholt, mit welchem Schopenhauer auch in der Beschränkung des Begriffes des Wollens auf den vermeintlichen psychophysischen (wie wir jetzt sagen würden) Akt der Auslösung einer äusserlich wahrnehmbaren Bewegung durch einen inneren „Impuls" übereinkommt. Das Hauptinteresse unseres Philosophen ist nun aber auf die Beantwortung einer Frage gerichtet, die bei Biran ganz zurücktrat, weil demselben die Antwort als eine selbstverständliche galt. Für Biran steht es von vornherein ausser Zweifel, dass das Wollen die Bethätigung einer absoluten, durch nichts in ihren Aeusserungen bestimmten, wenn auch in vielen Fällen an die äusseren sie auslösenden Einwirkungen gebundenen Thätigkeit ist; Schopenhauer glaubt hingegen erst feststellen zu müssen, ob das Wollen in jedem einzelnen Falle ein unbedingtes ist, oder ob es durch die „Motive" gemäss der Anschauung des spekulativen Determinismus eben so eindeutig bestimmt wird, wie das Wirken einer Naturkraft beim Vorhandensein derjenigen Umstände, an welche ihre Aeusserungen ein für allemal gesetzlich angeknüpft sind.

Das Selbstbewusstsein giebt, wie Sch. mit Spinoza und Hobbes anerkennt, über diese Frage keine Auskunft; es sagt nur aus, dass ich thun kann, was ich will, dass ich, von mir aus, jederzeit dem vorhandenen Willen gemäss handeln kann, es sagt aber nichts darüber aus, unter welchen Umständen ich das eine oder das andere will, nichts also über die causale Abhängigkeit oder Unabhängigkeit des Wollens*). Um hierüber Auskunft zu erhalten, müsse man das objektive Bewusstsein befragen, dem das wollende Wesen als fremder Gegenstand gegenübersteht; hier mache nun aber das Causalgesetz seine Forderungen an die Willensäusserungen ebenso geltend, als an alle anderen Veränderungen der Dinge, und wir müssten annehmen, dass jeder Willensakt durch die vorhandenen Motive unzweideutig bestimmt sei. Der Wille sei demnach im metaphysischen Sinne nicht frei, höchstens in relativer Bedeutung, insofern der Mensch „mittelst seines Denkvermögens die Motive, deren Einfluss auf seinen Willen er spürt, in beliebiger Ordnung abwechselnd und wiederholt sich vergegenwärtigen kann" **). Das eigenthümliche Gesetz, welches das Wollen ebenso wie jede Naturkraft befolgt, ist nach Schopenhauer das, was wir den Charakter des Menschen nennen. Dies Gesetz ist individuell, für jedes Wesen ein anderes, es ist aber unveränderlich (also angeboren), kann aber wie die Naturgesetze nur auf empirischem Wege erkannt werden.

Die Kritik dieser Lehre kann zunächst auf eine Incongruenz in den verschiedenen Darstellungen derselben aufmerksam machen. Die Preisschrift über die Freiheit nämlich, die wir hauptsächlich im Auge gehabt haben, ordnet das „Gesetz der Motivation" dem allgemeinen Causalgesetz als einen Specialfall unter und leugnet ausdrücklich die Competenz der inneren Wahrnehmung bei der Beurtheilung des Gegenstandes; die Abhandlung vom Grunde führt zwar auch die Motive als eine Klasse der Ursachen mit auf, stellt aber das Gesetz der Motivation als ein besonderes für die Sphäre des inneren Sinnes geltendes neben das Causalgesetz. Nun fallen allerdings die willkürlichen Handlungen in das Bereich der äusseren Erfahrung und sind also dem Causalgesetz ebenso

*) Die Freiheit des Willens, pag. 17.
**) a. a. O. pag. 37. 53.

zu unterwerfen wie jedes andere Naturereigniss; dann aber wären doch auch die Ursachen derselben wie bei anderen Naturerscheinungen innerhalb des Bereiches der äusseren Wirklichkeit zu suchen, und nicht eher eine psychische Ursache anzunehmen, als die Abwesenheit jeder physischen nachgewiesen ist. Die Betrachtung des Wollens im Rahmen der äusseren Erfahrung ist aber, wie Biran gegen Hume hervorhob, unbefriedigend, weil ja das Specifische, was überhaupt etwa am Wollen ist, nur in der inneren Erfahrung vorliegt; und speciell bei der Frage über Freiheit oder Unfreiheit des Willens will man wissen, wie sich der *Entschluss* bezw. die mit ihm in vielen Fällen unmittelbar zusammen erfolgende *That* zu den Vorstellungen und sonstigen inneren Zuständen verhält, welche gleichzeitig mit ihm in der Seele vorhanden sind. Die Entscheidung derselben hat nun aber Schopenhauer durch falsche psychologische Begriffsbestimmungen verdorben.

Der erste psychologische Irrthum ist die Identificirung von Wollen und Handeln. Dieselbe ist auch nicht sowohl auf psychologische Analyse, sondern vielmehr auf die metaphysische Hypothese gegründet, dass die Handlung die Erscheinungsform des Wollens vor dem äusseren Sinne sei. Vom psychologischen Gesichtspunkte ist der Akt, durch welchen wir einen (auch zukünftig erst zu realisirenden) Zweck setzen, nicht verschieden von demjenigen, durch welchen wir eine vorgestellte Bewegung als unmittelbar zu verwirklichenden Zweck setzen; auch im letzteren Falle bleibt ja die Setzung zunächst ein immanenter Akt innerhalb der Seele; dass und wieso mit demselben das äussere Ereigniss der Gliederbewegung verbunden ist, ist dem unmittelbaren Bewusstsein verborgen. Wenn also Schopenhauer die Erzeugung der äusseren Handlung als den Willensakt versteht, so bezeichnet er mit diesem Worte Etwas, das gar nicht Gegenstand der inneren Wahrnehmung ist, dann kann es aber nicht heissen, dass der Wille uns unmittelbar im Selbstbewusstsein gegeben sei, und es ist gar nicht einzusehen, mit welchem Recht Wunsch und Entschluss (vor der

That) „Vorstufen“ dieses unbekannten Vorganges genannt werden.

Der zweite Irrthum ist die falsche, aus der älteren Philosophie übernommene Deutung des Begriffes „Motiv“ als einer Vorstellung eines Objektes, welche den ihr gegenüberstehenden gewissermassen auf Anregungen wartenden Willen in Bewegung setzt. Es liegt hier ganz dasselbe verfehlte Bild zu Grunde, durch welches die Ansicht Schopenhauer's über das Verhältniss der Naturkräfte und Ursachen bestimmt wird. Motive sind nicht Vorstellungen oder gar die entsprechenden äusseren Objekte*), sondern so können nur die verschiedenen *Begehrungen* genannt werden, aus denen heraus ein bestimmter Entschluss entsteht. Ein beharrlicher aber ruhender und unthätiger „Wille“, für welchen Vorstellungen Gelegenheitsursachen der Bethätigung werden, ist in der Seele so wenig anzutreffen als die Schopenhauer'schen „Kräfte“ in der äusseren Natur. Wie von einer Kraft überall nur da geredet werden kann, wo Wirkung stattfindet, und so lange Wirkung stattfindet, so ist der „Wille“ nur in den einzelnen Begehrungen wirklich vorhanden; und wie die Kraft nicht losgelöst gedacht werden kann von den Bedingungen ihres Wirkens, sondern nur in und mit diesen Bedingungen gesetzt ist, so ist jedes Wollen untrennbar verbunden mit einer bestimmten Verfassung der Gefühle und Vorstellungen; wenn das Wollen in seiner eigenthümlichen Natur auch nicht auf Gefühle oder Vorstellungen zurückgeführt werden kann, so ist es doch niemals unabhängig von solchen gegeben, d. h. also Motiv und Wille sind Eins, es sind Bezeichnungen desselben Sachverhalts von verschiedenen Gesichtspunkten, ihre Unterscheidung beruht nur auf einer Abstraktion. — Ein Anhänger Schopenhauer's wird dies vielleicht bei den einfachen

*) Preisschrift über die Freiheit, pag. 42: Wo das Bewusstsein ein vernünftiges . . . ist, da werden die Motive von der Gegenwart und der realen Umgebung ganz unabhängig . . denn sie sind jetzt blosse Gedanken, die der Mensch in seinem Kopfe herumträgt, *deren Entstehung jedoch ausserhalb desselben, oft sogar sehr weit entfernt liegt . . . so dass ihr Ursprung immer real und objektiv ist.*

Willensthätigkeiten, wenn nur ein „Trieb“ in der Seele vorhanden ist und ohne Aufenthalt und Widerspruch sich geltend macht, bei den Begehrungen also zugeben: Das Begehren kann ohne einen Inhalt nicht gedacht werden; anders dagegen scheint die Sache zu liegen bei jenen Willensthätigkeiten, die aus einem Conflikt verschiedener Begehrungen nach vorangegangener Ueberlegung hervorgehen, hier scheinen in der That die Vorstellungen, die durch die Seele des Ueberlegenden ziehen, an eine im Hintergrunde dieser Seele befindliche Instanz ihre Aufforderungen zum Handeln zu richten; bei genauerer Erwägung aber zeigt sich, dass nicht blosse Vorstellungen, sondern vielmehr Begehrungen durch das Bewusstsein passiren, mit welchen zwar Vorstellungen verbunden sind, in denen aber auch schon die Willensthätigkeit enthalten ist; aus diesen Erregungen geht der Entschluss als Resultat hervor. Nennt man alles das zusammen, was dem Entschlusse zu Grunde liegt, Motive, so ist doch daran festzuhalten, dass in den Motiven schon ein Wollen enthalten ist, dass das Wollen also nicht erst durch die Motive herausgefordert wird.

C. Die Apriorität des Causalbegriffes und des Causalgesetzes.

Im Mittelpunkte unseres Interesses steht die Beantwortung der Frage nach dem Ursprunge des Causalbegriffes. Bekanntlich bekennt sich Schopenhauer in entschiedenster Weise zum Apriorismus Kants, glaubt jedoch diese Lehre auf eine einfachere und zugleich überzeugendere Weise begründen zu können durch das Princip der Intellektualität der Anschauung. Seine Einwände gegen Kants Deduktion der Kategorien und dessen Beweis des Causalgesetzes haben wir schon anderwärts*) besprochen und theilweise abgewiesen, so dass wir uns jetzt auf die Prüfung der angeblich verbesserten Grundlagen des Apriorismus beschränken können.

Den Ausgangspunkt der Erkenntnisslehre unseres Philosophen bildet der Satz: „Die Welt ist meine Vorstellung“, „Anschauung des Anschauenden“ u. s. w. Und diese Welt als Vorstellung hat „zwei wesentliche und untrennbare Hälften“, jede von beiden hat jedoch nur „durch und für die andere Bedeutung und Dasein, ist mit ihr da und verschwindet mit ihr“: die eine, das Objekt, ist die Vielheit in Raum und Zeit, die andere, das Subjekt, ist dasjenige, „was Alles erkennt und von keinem erkannt wird“. (W. W. I. §. 1. 2.) Diesem Princip gemäss wird die naiv-realistische Ansicht über den Ursprung unserer Erkenntniss von Objekten unbedingt verworfen. Dieselbe nimmt bekanntlich an, dass ausserhalb des erkennenden Subjekts eine Welt „ganz objektiv real und ohne unser Zuthun“ vorhanden sei, und denkt sich nun, dass durch die causal vermittelte Sinnesempfindung ein congruentes Abbild derselben als die vorgestellte Welt in „unseren Kopf“ hineingelangt. „Die Empfindung jeder Art“, so wendet Schopenhauer hiergegen ein, „ist und bleibt jedoch ein Vorgang im Organismus selbst, als solcher aber auf das Gebiet unterhalb der Haut beschränkt, kann daher an sich selbst nie etwas enthalten, das jenseits dieser Haut, also ausser uns läge“. (W. W. I. §. 21.) Erst der Verstand sei es, der aus der subjektiven Empfindung die objektive Anschauung schafft; er fasse nämlich die gegebene Empfindung des Leibes als eine Wirkung auf, die als solche nothwendig eine Ursache haben müsse, und indem er die im Intellekt prädisponirt liegende Form des äusseren Sinnes zu Hülfe nehme und die Ursache in den Raum, ausserhalb des Organismus verlege, entstehe die Auffassung eines äusseren Wahrnehmungsobjektes. Demnach sei die empirische (scheinbar rein sinnliche) Anschauung in Wahrheit intellektuellen Ursprungs, sie schliesse eine Verstandesoperation in sich, welche letztere aber keine diskursive oder reflektive, sondern eine intuitive und ganz unmittelbare sei.

Der intellektuelle Charakter der sinnlichen Anschauung wird sodann von Schopenhauer durch die einzelnen Sinnesgebiete hindurch genauer dargelegt. Auf der Stufe der niederen Sinne hat es, wie wir erfahren, sein Bewenden bei

*) Entwickelung des Causalbegriffes u. s. w. Bd. I. pag. 286 u. weiterhin.

der einfachen Setzung einer Ursache, zu deren näherer Bestimmung die Sinnesempfindung keine Data enthält. Die höheren Sinne (Gesicht, Getast) liefern dagegen Anhaltepunkte, nach denen der Verstand sich die mannigfachen Beziehungen zwischen den äusseren Objekten, die wir unmittelbar wahrzunehmen glauben, construirt; worauf wir indess hier nicht weiter eingehen wollen.

Das Wesentliche für uns ist die aus dem Voranstehenden von Schopenhauer gezogene Schlussfolgerung, dass der Causalbegriff nicht aus der „Erfahrung" entlehnt sein kann, da vielmehr durch ihn Erfahrung erst zu Stande kommt. (W. W. I. §. 4.) Da der Causalbegriff ebenso wie die Raum- und Zeitanschauung (die letzteren gemäss den Untersuchungen Kants) als Bedingungen der Erkenntniss äusserer Objekte und damit als Bedingungen der Möglichkeit äusserer Objekte überhaupt zu Grunde liegen, so werden nun, wenn man vom Standpunkte der objektiven Betrachtung ausgeht, Causalität, Räumlichkeit und Zeitlichkeit sich nothwendig als die allgemeinen Formen aller Wirklichkeit darstellen, sie werden aber auch von dem subjektiven Gesichtspunkte der Erkenntnissanalyse aus gefunden und vollständig erkannt werden können (W. W. I. §. 2); sie stehen auf der Grenze des Subjekts und Objekts, finden sich einerseits als die Formen aller Objektivität vor und liegen andererseits a priori im Bewusstsein des Subjekts. Abweichend von Kant vermeidet es jedoch Schopenhauer, die Wurzel der Zeit- und Raumanschauung und des Causalbegriffes in der „formalen Beschaffenheit des Erkenntnissvermögens" (Kant) zu suchen, denn das Erkenntnissvermögen könne ja, als zur (transcendentalen) Subjektivität gehörig nicht selbst Gegenstand der Erkenntniss sein, sondern immer nur als das subjektive „Correlat der verschiedenen Klassen von Vorstellungen" gedacht werden. (a. a. O. §. 4.) Der Verstand ist demnach nicht ein Vermögen des Subjekts, sondern nur die unbestimmte Bezeichnung für das subjektive Correlat der Causalität; demnach ist das „Erkennen der Causalität seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft". Abweichend von Kant glaubt Schopenhauer ferner

Zeit, Raum und Causalität, oder subjektiv ausgedrückt: Sinnlichkeit und Verstand zusammenfassen zu können, indem er in denselben nur verschiedene Gestaltungen des Satzes vom Grunde sieht, so dass dieser letztere „der gemeinschaftliche Ausdruck für alle uns a priori bewussten Formen des Objekts" ist, und „in ihm unsere ganze a priori gewisse Erkenntniss ausgesprochen wird". (a. a. O. §. 2.) Das ganze Wesen von Zeit und Raum gehe auf in den sie beherrschenden Gestaltungen des Satzes vom Grunde, sie seien weiter nichts als eben diese Gestaltungen und haben sonst weiter keine Eigenschaft. Ebenso sei auch das eigentlich Objektive in der empirischen Anschauung, das, worauf alle Bestimmungen derselben bezogen werden, die Materie, „durch und durch Nichts als Causalität"; „ihr Sein ist ihr Wirken, kein anderes Sein derselben ist auch nur zu denken möglich". (a. a. O. §. 4.) Demnach ist also die Materie „der Widerschein unseres eigenen Verstandes, das nach aussen projicirte Bild seiner alleinigen Funktion". (a. a. O. §. 21.)

Wie man sieht, ruht der Schopenhauer'sche „Beweis der Apriorität des Causalgesetzes" allerdings auf einer gänzlich anderen Basis als der Kantische; will man ihn in eine historische Beziehung bringen, so ist er vielmehr mit den Lehren Reid's verwandt, den Schopenhauer auch wegen seiner „richtigen" Ansicht über das Wesen der empirischen Anschauung einmal rühmlich erwähnt. (W. W. II. 1. c. 2.) In der That geht Schopenhauer ebenso wie Reid von psychologischen Begriffen aus: Seine Frage ist: wie aus der Empfindung, welche ein Vorgang unter der Haut ist, objektive Anschauung entstehen könne; Kant dagegen wollte mit dem psychologischen Problem der Entstehung der Wahrnehmung durchaus Nichts zu schaffen haben, seine Methode ist die logische Analyse des Anschauungs- bezw. überhaupt des Erkenntnissinhaltes.

Reid sprach zuerst (abgesehen von Untersuchungen Berkeley's über das Sehen) den Gedanken aus, dass die Wahrnehmung äusserer Objekte kein unmittelbarer Akt

bezw. ein unmittelbares Leiden des erkennenden Subjekts sei, sondern ein vermitteltes Ergebniss, und unterschied demnach zwischen der unmittelbar gegebenen Sensation (Empfindung) und der aus dieser erwachsenden Perception (Vorstellung). Die innere Beobachtung, welche für denselben die einzige Instanz des Urtheils bildete, lässt diesen Unterschied allerdings nur in sehr beschränktem Umfange erkennen, etwa beim Gehörsinn, wo wir deutlich die Gehörempfindung und die Vorstellung des tönenden Objektes auseinanderhalten; im ganzen stellt sich die genetische Theorie der Wahrnehmung vom Gesichtspunkte der inneren Beobachtung aus als eine Hypothese dar, denn in den meisten Fällen, besonders beim Sehen, scheint vielmehr unmittelbar mit den Licht- und Farbenempfindungen auch die Vorstellung des gesehenen Objektes gegeben zu sein. Nur die Sinnestäuschungen bilden eine psychologische Thatsache, welche mehr oder minder zwingend zu jener Hypothese hintreibt. Nothwendig und unvermeidlich wird dagegen die bezeichnete Theorie, wenn man von der objektiven, physiologischen Betrachtung des Wahrnehmungsvorganges ausgeht, und diesen Ausgangspunkt nimmt deshalb auch Schopenhauer, um die Intellektualität der Anschauung, die Vermittelung der Wahrnehmung durch eine intellektuelle Funktion zu beweisen.

Eine genetische Theorie der Wahrnehmung braucht an sich nicht nothwendig eine intellektualistische zu sein. So hat die neuere Psychologie fast durchweg zwar die genetische Anschauung angenommen, aber über die Art des vermittelnden Processes, durch welchen aus den Empfindungen die Wahrnehmungsvorstellungen hervorgehen, herrschen verschiedene Ansichten. Man kann denselben entweder für einen zum Theil physiologischen und nur zum anderen Theile psychologischen, oder für einen rein psychologischen halten; und im letzteren Falle wiederum entweder für einen rein associativen oder für einen theils associativen theils apperceptiven (intellektuellen). Wenn Schopenhauer mit Entschiedenheit die letztere Ansicht verficht, so haben wir hier auf die sachliche Prüfung der Gründe und Gegengründe nicht einzugehen, das

gehört in die Psychologie; zu fragen ist nur, mit welchem Rechte und in welchem Sinne aus der Lehre, dass die objektive Anschauung eine logische Funktion, unbewusste Schlüsse, wie Andere sich ausgedrückt haben, zu ihrem Zustandekommen voraussetzt, auf eine „Apriorität“ des Causalbegriffes geschlossen werden. Zu diesem Behuf ist die Frage aufzuwerfen, in welchem Verhältniss überhaupt die psychologische Behandlung des Wahrnehmungsproblems zu der erkenntnisskritischen Aufgabe steht. Was erklärt der nach genetischer Methode vorgehende Psychologe? Er sucht theils durch synthetische Construktion, theils durch Analyse der fertigen Wahrnehmungsvorstellung den Process festzustellen, welcher vorgehen muss, damit das erkennende Subjekt von den ihm durch physikalische Vermittelung zugehenden psychophysischen Datis ausgehend eine Vorstellung der Objekte gewinne, von welchen diese psycho-physischen Reize herkommen. Der Psycholog setzt also, wie man sofort sieht, und das ist der entscheidende Punkt, einen objektiven Bestand der Dinge, ein objektives Geschehen, ein Wirken der Dinge untereinander und auf das Subjekt als vorhanden voraus und erklärt uns nun, wie das Subjekt, welches von den Dingen der Aussenwelt gewisse Wirkungen empfängt, dieselben sich in der Vorstellung aus den Wirkungen *reconstruirt*. In der That kann nur von einer *Reconstruktion* die Rede sein; denn die äusseren Objekte, von denen der Psycholog im Gegensatz zu den Vorstellungen redet, sind ihm ja gar nicht vor den Vorstellungen bekannt, es sind seine *eigenen objektivirten Wahrnehmungsvorstellungen*; nehmen wir einmal an, dass dieselben durch irgend einen zunächst noch unbekannten Process in ihm entstanden sind, so ist dieser Process selbst doch in keiner Weise Gegenstand seiner Untersuchung und kann es nicht sein; die Sache steht vielmehr so, dass, nachdem der Psycholog selbst in einer aller Erfahrung vorausgehenden und nachträglich gar nicht zu erforschenden Weise zu der Vorstellung von äusseren Objekten gekommen ist, er nun den Rückweg von der ausserhalb seines Bewusstseins „proji-

cirten“ Wirklichkeit zu derselben, aber jetzt als eine Vorstellung innerhalb seines Bewusstseins betrachteten Wirklichkeit sucht. Da die wirklichen Dinge gänzlich in allen ihren Bestimmungen identisch sind mit den vorgestellten Dingen, so würde die ganze Untersuchung sich lediglich um die Frage drehen, wie etwas ausserhalb des Bewusstseins befindliches in das Bewusstsein eintritt, eine Frage, mit welcher sich die Psychologie der Stoiker und Epikuräer beschäftigte, zu deren Lösung jene von den Dingen sich loslösenden und in die Seele übergehenden „Bilder“ erfunden wurden, die jedoch, wie die moderne Psychologie auch eingesehen hat, gar nicht zu lösen ist, und eben nur durch die Einsicht behoben werden kann, dass Ding und Vorstellung identisch sind. Erst dadurch gewinnt die Aufgabe der Psychologie einen eigentlichen Gegenstand, dass man die durch die Sinnesorgane vermittelte Empfindung als das Zwischenglied betrachtet, welches zwischen Ding und Vorstellung eingeschoben ist, dass man die Vorstellungen aus den Empfindungen ableiten will; damit ergiebt sich aber zugleich, dass die Feststellungen, zu welchen man auf diesem Wege etwa kommen kann, eine erkenntnisskritische Bedeutung nicht haben können. Die Empfindung stellt sich als die Grundlage der Vorstellungen nur innerhalb des Weltbildes dar, welches der Psycholog sich aus dem Inhalte seiner Vorstellungen zuvor gestaltet hatte; indem derselbe zunächst, ohne weiter nach dem Ursprunge derselben zu fragen, seine Vorstellungen auf ihnen genau correspondirende Gegenstände bezieht, sie objektivirt, findet er sich im Verfolge der Beziehungen, welche er sich veranlasst sieht zwischen den vorgestellten Objekten anzunehmen, hauptsächlich wegen der den Objekten zugeschriebenen Constanz zu dem Schlusse genöthigt, dass das zeitweilige und wechselnde Auftreten der Vorstellungen oder Gegenstände im Bewusstsein auf der wechselnden Beziehung beruht, in welche die Objekte im Raume mit einem bestimmten Objekte, dem Leibe treten. Sähen wir also nicht zu allererst die vorgestellten Objekte als beharrlich existirend und als

auf einander einwirkend an, so würde das Problem, die Entstehung der Wahrnehmung zu erklären, gar nicht bestehen; dies Problem und mit ihm der Begriff der Empfindung als des Datums, aus welchem unsere Vorstellungen von den Dingen erwachsen, entspringen also lediglich insofern, als wir auf den Inhalt unserer Vorstellungen die Begriffe der Substanz und Causalität anwenden. Gegeben sind uns jene beharrlichen, fortdauernd sich selbst identischen Einheitspunkte einer Vielheit von Zuständen, die wir Dinge nennen, und jene nicht weiter zu erklärenden Abhängigkeitsverhältnisse der Vorgänge an verschiedenen Punkten des Raumes von einander, die wir Wirkungen nennen, nicht; wir denken uns, wie allgemein zugestanden wird, durch welches Motiv auch immer veranlasst, zu dem, was wir unmittelbar in der Wahrnehmung ergreifen, jene festen Bezüge, durch welche das Wahrgenommene für uns den Charakter der Gegenständlichkeit gewinnt, hinzu; die Annahme der Giltigkeit dieser Begriffe (der Substanz und Causalität) ist also die Voraussetzung, unter welcher es zu der Frage nach der Entstehung der Wahrnehmung allererst kommen kann, und somit kann auf Grund der Resultate, zu welchen die Psychologie bei der Beantwortung dieser letzteren Frage gelangen mag, über die Giltigkeit jener Begriffe und die Gründe dieser Giltigkeit bezw. die Motive ihrer Anwendung Nichts entschieden werden. — Wenn aber auch, so könnte man nun einwerfen, die Anschauung, dass unsere Vorstellungen von Dingen aus einfachen psycho-physischen Elementen, den Empfindungen hervorgehen, nur unter der Voraussetzung der Giltigkeit jener allgemeinen Erfahrungsbegriffe und Erfahrungsgesetze ausgebildet werden kann, so ist das doch kein Hinderungsgrund anzunehmen, dass der Process, durch welchen wir uns im Zusammenhange der Erfahrung die Vorstellungen aus Empfindungen entstanden zu denken haben, auch bereits dem Zustandekommen der Erfahrung zu Grunde lag; die Empfindungen, welche der Psychologe ausgehend von dem aus seinen eigenen Vorstellungen inhaltlich

zusammengesetzten Weltbilde als die Urelemente der Vorstellungen in Anderen betrachtet, hat er doch wohl auch als die Elemente anzusehen, aus welchen seine eigenen Vorstellungen, die freilich für ihn das Erste sind, auch ursprünglich zu Stande gekommen sein müssen; und wenn sich also zeigt, dass die Genesis der Vorstellungen aus Empfindungen nur durch Betheiligung einer logischen Funktion zu Stande kommen kann, so ist insofern diese Funktion eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt. Dieser Schluss ist jedoch irrig. Auf die Vorstellungen angewandt, auf deren Objektivirung der Gedanke der realen Aussenwelt begründet ist, verliert die Anschauung eines genetischen Processes jeden Sinn; ein Process setzt Faktoren voraus, Substanzen, durch deren causales Ineinandergreifen er zu Wege gebracht wird; demnach kann von einem Processe nur die Rede sein im Zusammenhange der Erfahrung, d. h. unter Bezugnahme auf Objekte, d. h. auf objektivirte Vorstellungen; welchen Standpunkt wir auch einzunehmen versuchen mögen, um uns das Zustandekommen einer Vorstellung von Objekten gemäss den genetischen Theorien der Psychologie zu denken, so müssen wir doch dabei jederzeit in uns selbst die Vorstellung einer objektiven Aussenwelt als fertig gegeben voraussetzen, um mit Hilfe derselben jenen Gedanken im Geiste auszuführen. Schopenhauer konnte sich denken, wie in einem anderen Individuum auf Grund der Empfindungen, welche dasselbe empfängt, unter Betheiligung einer intellektuellen Funktion die Vorstellung einer objektiven Aussenwelt zu Stande kommt, indem er sich hielt an den in ihm bereits vorhandenen Gedanken der Aussenwelt und alles das, was derselbe einschliesst; ich kann mir denken, dass im Bewusstsein Schopenhauer's der Gedanke der Aussenwelt in gleicher Weise entstanden ist, da ich den betreffenden Process nach Maassgabe des objektiven Zusammenhangs, welchen ich zwischen den Objekten meines Vorstellens annehme, mir auszudenken vermag, u. s. w.; in irgend einem Bewusstsein aber muss der Gedanke der Aussenwelt bereits gegeben, müssen die Vorstellungen bereits objektivirt sein, damit es möglich

wird, diese Objektivirung als in einem anderen Bewusstsein vor sich gehend zu denken.

Es gereicht uns zur Befriedigung, in diesem Punkte mit einem so scharfen Denker, wie Mill ist, übereinzustimmen; die Prämissen, auf welchen die Anschauung, dass die Empfindungen durch die Einwirkung der Aussendinge in uns hervorgebracht werden, beruht, eine Anschauung, die mit der hier in Rede stehenden Annahme Schopenhauer's, dass auf Grund der allein gegebenen Empfindung die Vorstellungen äusserer Dinge durch einen Akt der causalen Interpretation entstehen, identisch ist, da beide Vorstellungsweisen untrennbar zusammen gehören, sind von Mill in klarster Weise bezeichnet worden. „Wenn wir, so sagt derselbe*), irgend eine Beziehung zwischen irgend einem Wahrnehmungsinhalte und einem anderen antreffen (— z. B. ein Causalverhältniss —), so macht es uns keine Schwierigkeit dieselbe als auch zwischen der Gesammtheit unserer Wahrnehmungen und etwas von ihnen Verschiedenem (— den Dingen —) bestehend uns vorzustellen“. Nachdem er weiter das Wesen des objektiven Zusammenhangs dahin definirt hat, dass wir uns in demselben nicht bloss die unmittelbar im Bewusstsein gegenwärtigen Wahrnehmungsinhalte, sondern ein ganzes Gefüge von dauernd bestehenden und in festen Beziehungen befindlichen „Wahrnehmungsmöglichkeiten“ (possibilities of sensations) denken, bemerkt er, dass das eigentliche Antecedens (— die Ursache —) eines wahrgenommenen Erfolges unter Umständen nicht ein anderer unmittelbar gegebener Wahrnehmungsinhalt, sondern die (— in Gedanken von uns im Zusammenhange des Erfahrungsganzen vorausgesetzte —) Anwesenheit einer Gruppe von Wahrnehmungsmöglichkeiten ist; „daher“, so fährt er fort, „wird der Begriff der Ursache schliesslich nicht auf wirklich vorhandene Wahrnehmungsinhalte, sondern auf die dauernden potentiellen Wahrnehmungsinhalte bezogen, und allmählich bildet sich so in uns die Anschauung aus, die Wahrnehmung im Ganzen sowie jeden einzelnen Wahrnehmungsinhalt als

*) Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy, c. XI. u. ff.

eine Wirkung zu betrachten, und uns als die Ursachen der Mehrzahl der Wahrnehmungsinhalte nicht andere vorzustellen, sondern allgemeine Möglichkeiten zur Wahrnehmung“, mit anderen Worten, wir kommen zu der Meinung, dass die Gesammtheit unseres Vorstellungsinhaltes durch eine transcendente Causalität von ausserhalb alles Vorstellens liegenden Ursachen hervorgebracht werde. — Die einfache Umkehrung dieser Anschauung ist dann die Annahme, dass rückwärts durch eine intellektuelle Funktion die Empfindungen auf Objekte gedeutet werden.

Schon Kant wies die Behauptung, dass wir von den Empfindungen auf die Dinge schliessen, ab; er hatte dabei allerdings die philosophischen Lehren im Auge, welche auf diese Weise die Nothwendigkeit „Dinge an sich“ anzunehmen beweisen wollten. Diesen Anspruch erhebt nun zwar Schopenhauer nicht, er betrachtet vielmehr die Objekte der Wahrnehmung, d. h. die physischen Körper, die Materie eben deshalb nur als „Erscheinungen“, weil sie Produkte einer an dem Stoffe der Empfindungen ausgeübten intellektuellen Funktion sind; aber auch so ist doch gegen diese ganze Anschauungsweise der Haupteinwand zu erheben, dass sie ein Hysteron proteron einschliesst. Nur insofern wir bereits aus dem Inhalt der Wahrnehmungen durch Anwendung der Begriffe von Substanzialität und Causalität uns in Gedanken eine objektive Aussenwelt construirt haben, ein System permanenter potentieller Wahrnehmungsinhalte (mit Mill zu reden), haben wir Veranlassung eine Theorie darüber aufzustellen, wie das Subjekt von den Empfindungen aus sich dies objektive System nachconstruiren kann; insbesondere muss also der Gedanke der Causalität schon feststehen, wir müssen bereits die Objekte unter einander in causale Beziehungen gesetzt haben, ehe wir zu der Meinung kommen können, dass das Subjekt den Causalbegriff a u c h bei der Construktion der Wahrnehmungsobjekte in Anwendung zu bringen hat.

Wie wir u r s p r ü n g l i c h dazu kommen, die Wahrnehmungsinhalte vermittelst des Substanz- und Causalbegriffes in einen objektiven Zusammenhang zu bringen, darüber können

psychologische Theorien also niemals einen Aufschluss geben, da sie die Giltigkeit und Rechtmässigkeit jener Anwendung bereits voraussetzen. Die psychologische Untersuchung der Wahrnehmung hat deshalb nur eine sekundäre Bedeutung; die kritische Auflösung der Frage, wie es denn überhaupt kommt, dass dieselben Vorstellungen, die in ihrer unmittelbaren Objektivirung für uns die Aussenwelt darstellen, doch andererseits wieder als Produkte, als Wirkungen der Dinge dieser Aussenwelt auf das in ihr mit enthaltene Subjekt erscheinen, ist zwar von hohem Interesse ja ein unumgängliches Bedürfniss des Denkens, welches die tiefste Forschung herausfordert; aber deshalb ist und bleibt die transcendentale Frage, welche Momente in der Vorstellung der Aussenwelt enthalten sind, unabhängig von der psychologischen und nur durch transcendentale Analyse kann entschieden werden, welche Begriffe als zur Vorstellung eines objektiven Zusammenhanges unbedingt gehörig, als apriorische anzusehen sind.

Jedoch wollen wir der Lehre von der Intellektualität der Anschauung die Anerkennung nicht versagen, welche sie, vom historischen Standpunkte aus betrachtet, verdient. Die Absicht Schopenhauer's war, den Sensualismus (und den Materialismus) auf ihrem eigenen Felde zu schlagen; er stellt sich deshalb auf den Boden der objektiven, physiologisch-psychologischen Betrachtungsweise, und indem er alle Thatsachen, welche die exakte Forschung seiner Zeit ans Licht gebracht hatte, berücksichtigt und verwerthet, sucht er desto fester und sicherer den Gedanken zu begründen, dass die objektive Wahrnehmung nicht denkbar ist, ohne Betheiligung einer intellektuellen subjektiven Funktion, ohne ein apriorisches Element (so wie er wenigstens das Apriori versteht). Und man muss zugestehen, dass er den zu bekämpfenden Theorien gegenüber Recht behalten hat; ist doch einer der bedeutendsten Forscher auf dem Gebiete der psychologischen Wahrnehmungslehre, Helmholtz, unabhängig von unseren Philosophen nahezu zu denselben Anschauungen auf dem Wege der sorgfältigsten Einzeluntersuchung gelangt. In einem späteren Abschnitte werden wir die erkenntnisstheoretische Deutung, welche Helmholtz

seinen psychologischen Ergebnissen gegeben hat, besonders betrachten.

D. Wesen und Begriff des Apriori.

Wenn man von den apriorischen Gesetzen der Welt redet, so kann dies nach Schopenhauer als „ein Kapitel aus der Physiologie des Gehirns“ gelten (W. W. II. 1. c. 4), denn der Verstand ist „eine Funktion des so räthselhaft und künstlich gebauten drei, ausnahmsweise aber bis fünf Pfund wiegenden Gehirns“ (W. W. I. §. 21); die Welt ist ein „Gehirnphänomen“ und Zeit und Raum sind die „Art und Weisen wie der Process der objektiven Apperception im Gehirn vollzogen wird“. — Diese Definitionen mögen polemisch sehr angemessen sein, wenn es darauf ankommt einem Physiologen gewissermassen greifbar die Elemente nachzuweisen, welche neben der Receptivität der Sinnesorgane für äussere Reize noch erforderlich sind, um die sinnliche Erkenntniss eines Objektes zu liefern, und wenn ihm die Idealität der Welt in Raum und Zeit in seiner eigenen Sprache verständlich gemacht werden soll; vom Gesichtspunkte der philosophischen Erkenntnisslehre müssen solche Erklärungen jedoch als gänzlich verfehlt und irreführend verworfen werden*). Es leuchtet ja ohne weiteres ein, dass wenn die materielle Welt als ein Produkt wesentlich subjektiver Faktoren dargestellt werden soll, die Abhängigkeit der Weltvorstellung von dem Gehirn nichts beweisen kann, ja vielmehr zu dem gegentheiligen Schlusse führt, denn dem Gehirn wenigstens, welches die „Welt als Vorstellung“ hervorbringt, muss ich eine mehr als ideale Existenz zugestehen, wenn ich nicht den Unsinn aussprechen will, dass eine Vorstellung die anderen hervorbringt. Merkwürdigerweise hat Schopenhauer in anderem Zusammenhange den Widersinn, der in seiner Auffassungsweise des

*) Auch ein Gegner des Transcendentalismus, Laas, hat den Unsinn, auf die psychologische Wahrnehmungstheorie einen Apriorismus und Idealismus gründen zu wollen, treffend nachgewiesen. Vergl. „Idealismus und Positivismus“ Bd. III. pag. 522 ff. 572 ff.

Verstandes als Gehirnfunktion liegt, vollkommen zutreffend gekennzeichnet. Um die materialistische Lehre, dass das erkennende Bewusstsein von der Materie erzeugt werde, zu brandmarken, bemerkt er: wenn uns von dem Materialismus klar gemacht worden wäre, wie die Materie durch das Spiel ihrer Kräfte schrittweise die thierische Sensibilität und zuletzt das erkennende Bewusstsein hervortreibt, so „würden wir auf dem Gipfel dieser Einsicht angelangt, eine plötzliche Anwandlung des unauslöschlichen Lachens der Olympier spüren, indem wir, wie aus einem Traume erwachend mit einem Male inne würden, dass das letzte so mühsam herbeigeführte Resultat, das Erkennen, schon beim ersten Ausgangspunkte, bei dem Begriffe der Materie, als unumgängliche Bedingung vorausgesetzt war ... Das letzte Glied (— in der Reihe der objektiven Wirkungen —) würde sich plötzlich als der Anhaltspunkt zeigen, an welchem schon das erste hing, die Kette als Kreis“. (W. W. I. §. 7.) Nun, zu demselben Lachen fordern die oben citirten Definitionen heraus.

In seinen grundlegenden Erörterungen über das Verhältniss von Objekt und Subjekt verwahrt sich zwar unser Philosoph dagegen, zwischen Objekt und Subjekt ein Verhältniss der Causalität anzunehmen (W. W. I. §. 5), wie man aber die Empfindung als einen „Vorgang unter der Haut“ definiren kann ohne das erkennende Subjekt mit dem physiologischen Subjekt zu identificiren und dasselbe sich den Einwirkungen äusserer Objekte ausgesetzt zu denken, ist nicht ersichtlich. Nur unter einer Voraussetzung könnte Alles dies einen Sinn haben; falls man sich nämlich von vornherein zum transcendentalen Realismus bekennt und das Gehirn und überhaupt das physiologische Subjekt als die Erscheinungsform des transcendentalen Subjekts für sich selbst in der Sphäre der Raumanschauung betrachtet; man könnte dann sagen, dass der physiologisch-psychologische Process der Entstehung der objektiven Wahrnehmung zwar nicht jener transcendente Hergang, durch welchen die Vorstellung von Objekten im Raume, die Vorstellung des eigenen Leibes mit eingeschlossen, zuerst in uns entsteht, an sich selbst, aber

doch die Erscheinung desselben im Raume sei und ihm insofern immerhin correspondire; das, was wir im physiologischen Sinne Empfindung nennen, sei also nicht jenes Urelement selbst, aus welchem durch den Verstand die Vorstellungen von Objekten construirt werden, aber es sei die Erscheinungsform desselben an dem selbst im Raume erscheinenden Subjekt, und ebenso sei die „Gehirnfunktion" die Erscheinungsform jener transcendentalen, die Objektivität erzeugenden Verstandesfunktion; und die Thatsache, dass die Empfindung im physiologischen Subjekt durch die Einwirkung äusserer Objekte in der Erscheinungswelt hervorgebracht wird, wiederspiegele nur jenen transcendentalen Akt, durch welchen die Objekte ausserhalb des Subjekts ursprünglich gesetzt worden sind. Von einer derartigen Begründung und Rechtfertigung des Verfahrens die Grundlagen der Erkenntniss auf dem Wege der objektiven Analyse festzustellen, ist jedoch bei Schopenhauer nirgends die Rede; die physiologisch-psychologische Betrachtungsweise erscheint überall als völlig sich selbst genügende und an und für sich genommen beweiskräftige.

Aber selbst wenn man, vom realistischen Gesichtspunkte ausgehend, in dem psychologischen Processe das Abbild des transcendenten Herganges (wenn dies Wort für etwas ausserhalb des Raumes und der Zeit Fallendes gestattet ist) sehen wollte, so wäre doch zu verlangen, dass zur Gegenprobe gewissermassen auf das Resultat der psychologisch-physiologischen Analyse der Inhalt der objektiven Wahrnehmung auch von innen heraus zergliedert, und dass auch auf diesem Wege die Empfindungsdata einerseits, die intellektuelle Funktion andererseits nachgewiesen würden; die Kant'sche Methode der transcendentalen Analyse würde immerhin eine werthvolle Ergänzung der objektiven Methode darstellen.

Unbedingt fordern aber muss man, dass die apriorischen Grundlagen der Objekt-Erkenntniss nicht nur als existirend erwiesen, sondern auch in ihrem Zusammenhange mit der bewussten Erkenntnissthätigkeit dargelegt werden. Die intellektuelle Funktion in der empirischen Anschauung wird von

Schopenhauer eigentlich nur indirekt erschlossen, die Vergleichung des fertigen Produktes mit dem Rohstoff der Empfindung führt zu der Annahme, dass zu dem letzteren noch etwas hinzugetreten sein muss. Die Bezeichnung dieses subjektiven Moments als einer Verstandesfunktion giebt zunächst nur einen Namen, deutet auf eine Analogie desselben mit dem bewussten Denken hin; nähere Bestimmungen sind, dass diese Funktion ein unmittelbarer und unbewusster Akt sei (W. W. II. pag. 26). Damit ist indess noch wenig gewonnen; zwei Fragen harren noch auf Erledigung: Erstens welche Bedeutung hat diese Funktion innerhalb der Subjektivität, und zweitens, in welchem Verhältniss steht der bewusste Gebrauch des Causalbegriffes im reflektirenden Denken zu dem unbewussten Akte causaler Interpretation der Empfindungen. In der ersteren Hinsicht vermeidet zwar Schopenhauer die unhaltbare Ansicht Kants, dass wir eine gewisse „formale" Beschaffenheit des Erkenntnissvermögens anzunehmen haben, welche den Objekten des Erkennens ihr Gepräge mittheilt (wenn man die vergröberte Form dieser Ansicht, dass der Verstand die „Gehirnfunktion" sei, ausser Augen lässt), aber auch er behauptet, dass die Formen der Objektivität „fertig in uns liegen" (W. W. II. c. 4), obwohl er andererseits erklärt, dass das Subjekt des Erkennens nie erkannt werden kann. (Vierf. Wurzel §. 42.) Daher bleibt der Sinn des Satzes, dass die a priori den Objekten zukommenden Formen sowohl wenn man von diesen selbst ausgeht (als ihre allgemeinen und unaufhebbaren Eigenschaften), als auch wenn man vom Subjekt ausgeht, erkannt werden können, ein unklarer, denn es ist kein Weg einzusehen, wie das Subjekt sich jenes unbewussten Aktes, durch welchen es die Objekte sich selbst schafft, inne werden könne.

Noch erheblichere Bedenken ergeben sich, wenn man fragt, wie aus jener vorausgesetzten unbewussten causalen Deutung der Empfindungen auf Objekte der Gebrauch des Causalbegriffes in der Erfahrung, wo wir Objekt mit Objekt uns verknüpft denken, hervorgehen soll. Ist ja

doch Schopenhauer ein entschiedener Gegner der Anschauung Kants, dass das reflektirende Denken in seinem Wesen identisch ist mit der transcendentalen synthetischen Funktion, weswegen er den Schluss von den Formen des ersteren auf die Formen des letzteren (das Princip der Kategorienlehre) verwirft. In der That ist die Art von Verstandesfunktion, welche nach Schopenhauer der Möglichkeit von Erfahrungsobjekten zu Grunde liegt, kaum vergleichbar mit derjenigen, welche wir bei der Auffassung der Beziehungen der Erfahrungsobjekte zu einander bethätigen. Im letzteren Falle sind immer zwei Glieder als Ursache und Wirkung neben einander gegeben oder wenigstens wird das eine neben dem andern als in demselben Raume enthalten gedacht, wozu nach Schopenhauer noch das Verhältniss der Continuität in der Zeit hinzukommt; bei der transcendentalen Anwendung des Causalbegriffes hingegen ist nur das eine Glied, die Empfindung gegeben, das andere, das Objekt wird immer und ausnahmslos nur hinzugedacht und kann seiner Natur nach niemals neben bezw. nach jenem in einem zusammenhängenden Wahrnehmungsbilde ins Bewusstsein treten; die wesentlichen Kriterien, welche in der Erfahrung dem Gebrauche des Causalbegriffes zu Grunde liegen, fehlen also hier gänzlich.

Aber auch zugestanden, dass man in beiden so wesentlich verschiedenen Fällen in einerlei Sinne von einem causalen Akt sprechen könne, so beweist jedenfalls die Ueberlegung, dass nur durch eine causale Deutung der Empfindungen Erfahrung möglich wird, und dass somit die Forderung, dass jedem Datum eine Ursache entsprechen müsse, Bedingung der Möglichkeit einer Erfahrung von Objekten überhaupt ist, noch in keiner Weise das Gesetz, dass jeder Veränderung innerhalb des Erfahrungsganzen eine andere Veränderung als Ursache entspreche. Indem wir die Empfindungen auf Objekte beziehen, setzen wir die letzteren (wie zugestanden sein mag) in ein causales Verhältniss zu uns selbst, und in diesem Verhältniss müssen nothwendig alle Objekte stehen; folgt denn aber daraus irgendwie, dass jedes Objekt bezw. jede Veränderung auch zu einem seiner Mit-Objekte in causaler Beziehung stehe? Keinesfalls. Daraus erhellt aber, dass die ganze Lehre von der Intellektualität der Anschauung in Bezug auf die Frage, mit welchem Recht und in welchem Umfange auf die Objekte der Erfahrung der Causalbegriff anzuwenden ist, durchaus Nichts entscheidet; sie zeigt nur, dass eine gewisse Art der causalen Deutung vor aller Erfahrung und zum Behuf der Erfahrung stattfinden muss, sie giebt aber keine Aufklärung darüber, ob der causale Zusammenhang der Objekte unter einander ebenfalls eine Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung ist, und warum er es ist, keine Aufklärung also über den Charakter der Erfahrungsbegriffe und Erfahrungsgesetze als solcher.

E. Die Dinge an sich und die Causalität.

Wenn die ganze Welt, „wie sie in Zeit und Raum vor uns steht und nach dem Gesetze der Causalität sich verändert“, nur Vorstellung ist, das „Substrat“ aller Erscheinungen, die Materie, nur durch und für den Verstand besteht, so giebt es doch nach der Lehre Schopenhauer's ein auch an sich bestehendes Seiendes, welches in diesen Formen „sich darstellt“. Was insbesondere den Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Natur betrifft, so entspringe zwar die Erscheinungsform desselben, die regelmässige Succession von Veränderungen aus dem Verstande (wenn freilich auch, wie wir sahen, nicht gezeigt werden konnte, wie), schon die empirische Auffassung der Natur müsse aber ein diesem Zusammenhange zu Grunde liegendes von ihr nicht zu erklärendes X, die Kraft anerkennen; die Kräfte erscheinen der auf das im Verstande wurzelnde Causalgesetz sich gründenden Naturerklärung als qualitates occultae, von denen weder gesagt werden kann, woher sie überhaupt da sind, noch warum sie gerade so und nicht anders wirken, dabei bilden sie aber den eigentlichen Kern aller Naturthatsachen. Indem nun Schopenhauer davon ausgeht, „dass das Causalgesetz nur das Hervortreten der Kräfte bestimmt, nicht aber das, was hervortritt“,

kommt er zu der Annahme, dass die Naturkräfte den an sich seienden Inhalt der Natur bezeichnen, das absolute Reale, welches in die Formen unserer Auffassung eingekleidet als materielle Erscheinung sich darstellt. (W. W. I. §. 24.)

Obwohl die Naturerklärung die Existenz von Kräften annehmen müsse, so bleibe ihr jedoch das Wesen derselben verborgen, die Art, wie eine Ursache wirkt, sei uns überall ein Geheimniss und zwar deshalb, weil wir den Vorgang des Wirkens in der Natur nur von aussen beobachten. Es gebe jedoch einen Fall, wo wir dasselbe von innen beobachten, nämlich bei unserem eigenen Handeln nach Motiven; hier liege deshalb der Causalnexus offen und klar vor unseren Augen und wir bezeichnen ihn mit dem Worte „Wollen"; denn Handeln (die Hervorbringung einer äusseren Wirkung) und Wollen (jenes nicht weiter zu definirende psychologische Ereigniss) sind ja ein und dasselbe, das eine mal von aussen (als Erscheinung), das andere mal von innen (an sich selbst) beobachtet, und im Wollen haben wir also eine unmittelbare Anschauung von dem Zusammenhange zwischen dem Motiv und seiner Wirkung in der Aussenwelt, welcher von aussen gesehen so räthselhaft erscheint. Nach Analogie des Wollens werden wir also überhaupt das Wirken der Naturursachen, das Wesen der Naturkräfte uns vorzustellen haben. Dies ist in kurzen Zügen skizzirt der Gedankengang, durch welchen sich Schopenhauer von der Betrachtung der Erscheinungen aus eine Brücke in das Gebiet der Dinge an sich zu schlagen gedenkt. Es gehört nicht zu unserer Aufgabe, das Nest von Irrthümern, welches in demselben steckt, vollständig zu entwirren, nur die mit dem Begriffe der Causalität zusammenhängenden haben wir klar zu stellen.

Zunächst erscheint in den voranstehenden Aeusserungen eine Lücke ausgefüllt, auf welche wir oben hinweisen mussten; daraus, dass die Anwendung des Causalbegriffes erforderlich ist, um die Empfindungen auf Objekte zu deuten, erhellte noch nicht, wie es kommt, dass wir die Objekte auch unter einander a priori durch Causalität verknüpft zu denken haben. Diese Lücke wird jetzt durch eine fertige Vorstellungsweise ausgefüllt, die mit dem Princip der Intellektualität der Anschauung keinen Zusammenhang hat, neben demselben als eine selbständige erkenntnisstheoretische Hypothese einhergeht. Im unmittelbaren Anschluss an Kant unterscheidet Schopenhauer Materie und Form der empirischen Anschauung und bezieht nun die erstere auf das transcendentale Objekt, die letztere dagegen auf das transcendentale Subjekt. Demnach gilt ihm als a priori gegeben nach der ersten Definition Dasjenige, was zum Zustandekommen der empirischen Anschauung seitens des erkennenden Subjekts erforderlich ist; nach der zweiten Definition Alles, was zur Form der Anschauung gehört; es ist klar, dass die zweite Definition weiter ist als die erste. Wie freilich die Verschmelzung von Materie und Form zu Wege kommt, wird nicht verrathen. Dieser Umstand ist besonders bei der Betrachtung des Causalverhältnisses von einschneidender Bedeutung; denn abweichend von Kant rechnet Schopenhauer den causalen Zusammenhang nicht ganz und restlos zu dem formalen Theile der Erfahrung, vielmehr hat die Causalität in der Natur nach der obigen Darstellung eine formale und eine materiale, mit andern Worten also eine ideale und eine reale Seite. Ideal, auf der Auffassungsweise des erkennenden Subjekts beruhend, ist die äussere Regelmässigkeit in dem Ablaufe der Veränderungen, real dagegen sind die Naturkräfte, für welche, wie wir bereits in einem früheren Abschnitte erfuhren, die phänomenalen Ursachen nur die Gelegenheiten des Hervortretens abgeben; die Naturkräfte bezeichnen ein raum- und zeitloses absolutes Reale, welches in die Form der subjektiven Auffassung eingehend in die Vielheit einzelner im Raume und der Zeit verstreuter Folgeverhältnisse auseinandertritt, welche wir unter einem Naturgesetz zusammenfassen. Die Schwere z. B. würde nach der Anschauung unseres Philosophen eine solche raum- und zeitlose absolute Wesenheit sein, dagegen wäre es nur eine Folge unserer subjektiven Auffassungsweise, dass dieselbe sich nicht als solche, sondern in der Vielheit der einzelnen an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten erfolgenden Gravitationswirkungen darstellt.

Dass diese Lehre gänzlich unhaltbar ist, ist unschwer einzusehen. Die Gründe sind theilweise schon oben entwickelt worden, denn die Voraussetzung derselben ist natürlich die Anerkennung des Begriffes von Naturkräften in dem hier in Betracht kommenden Sinne; wir haben aber gezeigt, dass dieser Begriff das Produkt einer verfehlten Spekulation ist, welche sich auf ein rein grammatikalisches Missverständniss gründet. Die exakte Naturforschung kennt die Schwere, die Electricität u. s. w. nicht als qualitates occultae, sondern nur als Gesetze (und „Electricität" ist nicht einmal ein durch ein bestimmtes Gesetz zu charakterisirendes Verhalten, sondern die Collectiv-Bezeichnung für Erscheinungen, die sich nur in gewissen Umständen gleichen). Nun ist man zwar vom Standpunkte der dogmatischen Betrachtungsweise, welche die Erscheinungen soweit als möglich aus dem „Wesen der Dinge" zu erklären sucht (und dies ist auch der Standpunkt der Erfahrungs-Wissenschaften), zu der Annahme gezwungen, dass die Gesetzmässigkeit der Veränderungen in gewissen unveränderlichen Eigenschaften der Dinge ihren Grund hat, denn irgendwo müssen doch die Naturgesetze ihre Wurzel haben, sie können nicht als abstrakte Gebote gewissermassen in der Luft schweben; und deshalb versteht die Naturwissenschaft unter Schwere allerdings auch implicite diejenige (unbekannte) Beschaffenheit der Dinge, aus welcher die Gravitationserscheinungen hervorgehen, aber sie hütet sich wohl dieselbe als eine raum- und zeitlose Potenz zu betrachten, da ja überall die Gravitation eine Erscheinung an einzelnen Massen ist. Mit diesen Bestimmungen ist man vielmehr bereits auf dem Wege der Spekulation; dass dieselbe zu keinem Ziele kommen kann, hätte nun Schopenhauer aus der Geschichte der Philosophie sollen gelernt haben, und nicht die durch Malebranche bereits entwickelte und von späteren Denkern als unhaltbar erkannte Ansicht über das Verhältniss von Ursache und Kraft wiederholen dürfen.

Nun bekennt sich ja aber Schopenhauer zum Kriticismus und von diesem Standpunkte aus betrachtet ist seine Lehre geradezu unsinnig und widerspruchsvoll. Wenn die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, die Unveränderlichkeit der Succession desselben Antecedens und desselben Consequens auf der subjektiven Auffassungsweise beruht, zur Form der Erscheinungen gehört, dann fehlt jeder Grund noch ausserdem an sich selbst bestehende Kräfte anzunehmen. Mit dem Begriffe der Naturkraft bezeichnen wir doch nur die Wurzel des Naturgesetzes; wenn dieselbe nun im erkennenden Subjekt liegt, so hat mithin auch die Kraft nur eine ideale und keine reale Bedeutung. Zwei Möglichkeiten stehen offen; entweder man führt die Naturgesetzlichkeit, also auch die Naturkräfte, kurz die Causalität in der Natur auf eine subjektive, ideale Quelle zurück, oder man betrachtet die Naturkräfte als etwas Reales (im transcendentalen Sinne), dann muss man aber auch die Naturgesetzlichkeit, die Regelmässigkeit der Abfolge der Erscheinungen als bedingt durch die Naturkräfte (wenn auch unter Mitwirkung des Subjektes) ansehen, so wie es Herbart z. B. gethan hat. Schopenhauer sucht beide Ansichten, die Erklärung des Causalzusammenhanges vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus und des transcendentalen Realismus zu vereinigen, dies ist aber unmöglich, weil sie sich gegenseitig ausschliessen. — Sind die Kräfte unabhängig vom erkennenden Subjekt bestehende reale Wahrheiten, so ist nicht abzusehen, wie es durch das Hinzutreten der subjektiven Auffassungsform dazu kommen soll, dass sie bald „hervortreten", bald nicht, dass sie sich zu verschiedenen Zeitpunkten und an verschiedenen Orten zu einzelnen nach demselben Gesetz erfolgenden Wirkungen individualisiren; zwischen der raum- und zeitlosen Kraft und ihren an verschiedenen Punkten des Raumes und der Zeit verstreuten Bethätigungen besteht dieselbe durch keinen Hilfsbegriff zu überbrückende Kluft wie bei Spinoza zwischen den ewigen Modifikationen der absoluten Substanz und ihrem unabhängig von der Beziehung auf Raum und Zeit bestehenden Zusammenhange und der zeitlichen Ordnung der endlichen Modifikationen. Andrerseits ist aber auch nicht einzusehen, wie das Subjekt in der Lage sein soll etwa vermöge des ihm immanenten „Satzes vom Grunde", welcher zu jeder Veränderung ein ihr regelmässig

vorangehendes Antecedens fordert, das Absolute gewissermassen zu zwingen, sich auch dementsprechend in der Erscheinung zu bekunden.

Ueber den zweiten Cardinalirrthum, dass der Wille die von innen gesehene Causalität ist, können wir uns kurz fassen, da darüber schon bei Maine de Biran die Rede gewesen ist. Es genüge zu wiederholen, dass wir uns im Wollen sicher nicht einer transienten, vom Subjekt auf das Objekt übergreifenden Causalität bewusst sein können; dass aber auch von keinem Bewusstsein der immanenten Causalität zwischen Motiv und Entschluss die Rede sein kann, geht schon daraus hervor, dass gerade Schopenhauer selbst die Behauptung aufstellt, dass die Motive in den meisten Fällen ausserhalb des Bewusstseins bleiben, dass wir uns zwar des Wollens aber nicht seiner Ursachen bewusst sind.

Wir müssen demnach die Theorie unseres Philosophen über den Ursprung des Causalzusammenhanges in der Natur als eine in jeder Hinsicht unbefriedigende erklären.

Trendelenburg.

Der Ausgangspunkt der „Logischen Untersuchungen“ *) Trendelenburg's und der eigenthümliche Erklärungsbegriff, den dieser Denker auf die Thatsachen der Erkenntniss angewandt hat, dürfen als bekannt gelten. Im Gegensatz zu der Identitätsphilosophie, welche Subjekt und Objekt in einem höheren Begriffe zu vereinigen, aus einer höheren Existenzform abzuleiten gedachte, fasst er den Unterschied des Denkens und Seins fest ins Auge und betrachtet es als die Aufgabe der Erkenntnisslehre zu zeigen, wie das Denken sich das Sein aneignen könne.

Damit ist vorläufig nur eine andere Formulirung des Problems der Erkenntniss gegeben, so lange man nämlich unter dem Sein nichts weiter versteht als den der Willkür der combinirenden Phantasie entgegenstehenden Zwang (die veritas transcendentalis des Wolff), welcher den Unterschied von Irrthum und Wahrheit bedingt, und ohne welchen es überhaupt kein logisches Urtheil geben würde. Den Gegensatz von Subjekt und Objekt in diesem Sinne aufheben wollen, würde der Leugnung des Erkennens gleich kommen.

Man kann aber und muss weiter fragen, worin der Zwang, welchen das Objekt auf das erkennende Subjekt, das Sein auf das Denken ausübt, wurzelt; die Antwort auf diese Frage kann eigentlich erst nach Abschluss der Untersuchung der Erkenntniss gegeben werden, Trendelenburg nimmt jedoch von vornherein zu derselben Stellung, und indem er den

*) Logische Untersuchungen. (3. Aufl. 1870.)

Kant'schen Begriff einer die Objektivität schaffenden (transcendentalen) synthetischen Funktion des Denkens bekämpft, glaubt er an dem Begriffe einer von der Denkthätigkeit (auch der transcendentalen) gänzlich unabhängig bestehenden Ordnung des Seienden festhalten zu müssen. Er stellt sich somit geradezu auf den Standpunkt der dogmatischen Erkenntnisslehre, wie sie vor Hume bestand, und die das Problem hatte, wie das vom Denken gänzlich verschiedene und unabhängige Sein doch von demselben erfasst werden kann. Somit haben wir es hier zu thun mit einem Versuche eine, wie es schien, bereits überwundene Ansicht zu erneuern; jeder solche Versuch verdient immerhin volle Berücksichtigung, sobald er nur neue Gründe vorzubringen weiss.

Auch dem Begriffe, mit Hilfe dessen Trendelenburg seine Aufgabe zu lösen sucht, sind wir im Verfolge der Entwickelung des Causalproblems bereits einmal begegnet. Es mag seltsam klingen, wenn wir es aussprechen, und doch ist es richtig, dass Trendelenburg's Auffassung der Art, wie das Erkennen des Seins zu Stande kommt, in gewissen wesentlichen Punkten ziemliche Aehnlichkeit mit der des Hobbes hat. Der Begriff der construktiven Bewegung als eines Aktes, durch welchen das Denken objektive Verhältnisse nachbildet und so in das Wesen derselben eindringt, ist bei Hobbes deutlich genug ausgesprochen; insbesondere findet sich bei demselben*) die von jenem neueren Denker so sorgfältig ausgebildete und begründete Ansicht, dass die geometrische Erkenntniss durchgehends aus der in der Phantasie vorgenommenen Erzeugung der Raumgebilde entspringe, dass die in den geometrischen Lehrsätzen ausgesprochenen Zusammenhänge in den inneren Bedingungen der anschaulichen Constructionsthätigkeit wurzeln, bereits in grosser Klarheit vor: Hobbes ist der eigentliche Vater des Gedankens einer kinematischen Geometrie. Aber auch für die Anwendung derselben Ansicht auf die Deutung des Zusammenhangs der Ursachen und Wirkungen, der Substanzen und ihrer Eigenschaften u. s. w. kurz der Formen der realen Verknüpfung findet sich bei Hobbes das Vorbild; derselbe vertritt in der That, wie wir gezeigt haben, bereits die Anschauung, dass auch der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen sich nach den eigenthümlichen (nicht logischen und nicht empirischen) Principien der Construktion verstehen lasse; Construktion aber ist ideelle Bewegung im subjektiven Anschauungsraume.

*) Entwickelung des Causalproblems u. s. w. Bd. I pag. 157.

Soweit es sich nun um das rein Geometrische handelt, sind die Entwickelungen Trendelenburg's übrigens auch mit der Kant'schen Theorie der mathematischen Erkenntniss zum guten Theil vereinbar. Wenn Kant dieselbe auf die reine Anschauung gegründet sein lässt, so ist die letztere, namentlich die Raumanschauung nicht als eine starr gegebene Mannigfaltigkeit zu denken; wiederholt wird in der Kritik der reinen Vernunft darauf hingewiesen, dass die Auffassung eines räumlichen Gebildes stets eine „Funktion der Synthesis“ einschliesse („wir können uns keine Linie denken ohne dieselbe zu ziehen“), und wenn der Raum als die „Form des äusseren Sinnes“, somit, wie es scheint, als etwas fertig und ohne Zuthun der Denkthätigkeit Gegebenes definirt wird, so haben wir dabei nicht sowohl an den Raum der Geometrie, sondern an jene transcendentale Bedingung zu denken, welche der Funktion der Synthesis, durch die der Geometer Figuren verzeichnet, das Gesetz vorschreibt; sowie in der äusseren Natur der objektive Causalzusammenhang maassgebend dafür ist, was wir verknüpfen sollen, was nicht, aber doch nicht ohne aktive Bethätigung des Denkens erkannt werden kann.

Wenden wir uns jedoch der Betrachtung des objektiv-realen Zusammenhangs zu, so gehen die Auffassungen Kant's und Trendelenburg's weit auseinander. Nach Kant ist es ein und dieselbe Funktion der Synthesis, durch welche wir im Erfahrungsurtheil die Begriffe verknüpfen, und durch welche der Zusammenhang der Erscheinungen, auf welche sich das Erfahrungsurtheil bezieht, ursprünglich gestiftet worden ist; während Trendelenburg die „Bewegung im Denken“ die Bewegung im Sein und die Resultate derselben nur nach-

bildet; das Sein und der Zusammenhang des Seienden ist ja an sich unabhängig vom Denken und seiner Verknüpfung, und es trifft sich nur, dass die eine sich adäquat in der anderen wiederholen lässt. Ferner ist die Kant'sche Synthesis nach reinen Verstandesbegriffen, auf welcher die Möglichkeit der Erfahrung und der Erfahrungsobjekte beruht, etwas wesentlich Anderes als die „construktive Bewegung" des Trendelenburg.

Dass die objektive Bewegung eine „ursprüngliche, allgemeine und einfache Thätigkeit" ist, die nicht in blosse Raum- und Zeitbestimmungen aufgelöst werden kann, mag hier zugestanden werden; es soll aber auch Bewegung die Grundthätigkeit des Denkens sein, und diese Behauptung weist Trendelenburg zunächst mit Bezugnahme auf die denkende Bearbeitung der Raum- und Zeitanschauung, sodann allgemein unter Hinweis auf die Art nach, wie die Aufmerksamkeit die Vielheit von Elementen, welche die sinnliche Wahrnehmung enthält, durchläuft und zur Vorstellung zusammenfasst; mit Recht hebt er hervor, wie selbst im abstraktesten Denken Bewegungsvorstellungen eine grosse Rolle spielen, dass beispielsweise „mit dem Begriffe der wirkenden Ursache die Richtung woher in der allgemeinen Vorstellung verknüpft ist". (I. pag. 145.) — Dem Denken liegen eben immer anschauliche Vorstellungselemente zu Grunde, und jede anschauliche Vorstellung setzt natürlich zu ihrem Zustandekommen eine Synthese einer Mehrzahl von Elementarbestandtheilen zu einem extensiven Ganzen voraus. Jedoch kann, wie wir meinen, die der Vorstellungsbildung zu Grunde liegende synthetische Funktion nur in mittelbarer Weise als Bewegung bezeichnet werden; denn von einem Durchlaufen der Elemente kann doch nur die Rede sein beim Zerlegen des fertig gegebenen extensiven Vorstellungsganzen in seine Bestandtheile, der ursprüngliche Zusammensetzungsakt kann im reflectirenden Denken gar nicht nachgebildet werden, ist nothwendig gänzlich unbekannt; der Vergleichungspunkt zwischen der äusseren Bewegung und der verknüpfenden Thätigkeit des Bewusstseins liegt also einzig darin, dass, wenn

wir uns die Art, wie wir ein Objekt auffassen, nachträglich vergegenwärtigen, dies durch eine Wanderung des Blickpunktes der Aufmerksamkeit über den Raum bezw. die Zeitstrecke geschieht, welche das Objekt ausfüllt. Gewiss, wenn wir uns den eigenthümlichen Zusammenhang der Theile eines linearen Ganzen klar machen wollen, so bewegen wir uns im Geiste längs der Linie hin, aber dies setzt doch voraus, dass die Linie schon als ein zusammenhängendes Ganze gegeben ist, welches nur nachconstruirt wird, die Handlung dagegen, durch welche dieses Ganze ursprünglich für das Bewusstsein dargestellt wird, haben wir keinen Grund als „Bewegung" zu bezeichnen.

Der Vorwurf, welchen Trendelenburg gegen die Kant'sche Deduktion der Kategorien erhebt, dass das Denken nicht sowohl die Gegenstände bestimme, als vielmehr durch dieselben bestimmt werde, fällt deshalb auf ihn selbst zurück. Soweit im Denken und überhaupt in der Auffassung eines Gegenständlichen eine bewusste Bewegung (der Aufmerksamkeit) stattfindet, wird dieselbe durch einen bereits vollendet gegebenen Zusammenhang des Mannigfaltigen in der Anschauung bestimmt und erzeugt diesen Zusammenhang nicht, weder im Sein noch auch im Bewusstsein. — Der Unterschied zwischen beiden Philosophen liegt also in Betreff der Frage nach dem Ursprunge des einheitlichen Zusammenhangs in unseren Vorstellungen lediglich darin, dass Kant die ursprüngliche synthetische Thätigkeit des auffassenden Bewusstseins mit der „diskursiven" logischen Funktion, welche Begriffe aufeinander bezieht, Trendelenburg dagegen mit der „Bewegung" der sinnlichen Aufmerksamkeit über die Theile eines anschaulichen Ganzen in Analogie setzt; direkt nachzuweisen, dass jene ursprüngliche Thätigkeit mit der betreffenden Form sekundärer Thätigkeit identisch sei, ist der eine so wenig im Stande wie der andere, und eine Entscheidung kann nur durch die Untersuchung gewonnen werden, welchem von beiden Gesichtspunkten die sämmtlichen im Erkennen vorkommenden Formen der Verknüpfung sich am besten unterordnen lassen.

Wenn wir nun mit Trendelenburg die verknüpfende Grundthätigkeit des Bewusstseins uns unter dem Begriffe der „construktiven Bewegung" denken, so wird dann zwar das Zustandekommen einer Erkenntniss der nothwendigen Verknüpfung des Coexistenten auch sehr wohl erklärlich, dagegen bleibt es unverständlich, wie wir dazu kommen, auch das Successive in solche Verknüpfung zu bringen; mit anderen Worten: der mathematischen Erkenntniss gegenüber bietet der genannte Begriff ein sehr fruchtbares Erklärungsprincip, der physischen Erkenntniss gegenüber, welche wesentlich Causalerkenntniss ist, erweist er sich als gänzlich werthlos. Diese Behauptung wird sofort begründet werden.

Dass der Begriff der Materie nicht als ein Gebilde der construktiven Bewegung aufgefasst, kurz dass die Materie nicht construirt werden kann, gesteht der Autor der Logischen Untersuchungen selbst zu (I. pag. 266); jedoch ist nach seiner Ansicht der Begriff und das Wesen der Causalität mit jener Bewegung gegeben. Die Beziehung der erzeugenden Thätigkeit „zu den erzeugten Grössen ergiebt das Verhältniss der wirkenden Ursache . . . . die Bewegung individualisirt sich selbst. In demselben Maasse aber als die weite freie Bewegung sich in sich selbst bestimmen kann, erhellt die Bestimmbarkeit des weiten Begriffes der Causalität". (I. pag. 141 ff.) Das Bewusstsein der Nothwendigkeit hängt dabei von dem Bewusstsein des Identischen in unserer erzeugenden Thätigkeit ab. Die bewusste Construktion bildet den Figuren und Zahlen das identische Bildungsgesetz ein, und daher verknüpft sich mit ihm das Bewusstsein des „Unabänderlichen und das Vertrauen zum unausbleiblichen Erfolg . . Aus der Bewegung allein verstehen wir, wie etwas als Wirkung kann herausgehoben und gleichsam abgelöst werden. Die Wirkung ist eine angehaltene Bewegung, ein für sich betrachtetes Erzeugniss in dem Fluss der Erscheinungen . . . . Wenn wir die Ursache zu den Erscheinungen suchen, geben wir dies festgehaltene Dasein nur der Bewegung zurück, die es hervorbrachte, oder suchen, wo unsere Erkenntniss in der sonst continuirlichen Bewegung des Werdens

Lücken hat, die verknüpfende oder eingreifende Bewegung". (a. a. O.)

In den angeführten Stellen ist vor allem eine gewisse Zweideutigkeit zu rügen. Während Trendelenburg zunächst, ähnlich wie Biran und Schopenhauer, in dem Verhältnisse des Bewusstseins zu den Produkten seiner Thätigkeit die Grundlage des Causalbegriffes und das Muster eines Causalzusammenhanges findet, wird andrerseits derselbe Begriff auch abgeleitet aus dem Verhältnisse, in welchem die Produkte der Bewusstseinsthätigkeit untereinander vermöge ihres Ursprunges aus einem und demselben continuirlichen Flusse der Thätigkeit stehen. Nur das letztere Verhältniss natürlich kann als die gedankliche Nachbildung des physischen Causalzusammenhanges in Betracht kommen; es müsste also der Verlauf eines konkreten Naturprocesses danach in ähnlicher Weise aus den Anfangsgliedern desselben in der Phantasie zu construiren sein, wie es etwa eine Zahlenreihe ist (eine Vergleichung, welche Trendelenburg selbst angiebt); und wäre dies so, dann wäre allerdings der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen etwas ohne weiteres Einleuchtendes, die spekulative Frage, wie fangen es die Ursachen an, ihre Wirkungen zu erzeugen, wäre völlig aufgeklärt, denn das Bewusstsein der Identität derselben Handlung oder desselben „Bildungsgesetzes" der Reihe würde zugleich die Einsicht in den Grund der Verknüpfung von Ursache und Wirkung darstellen. Zugleich wäre damit nicht bloss etwa ein subjektives Hilfsmittel des Begreifens erlangt, sondern wir hätten die Einsicht auch in das wahre objektive Wesen des Causalzusammenhangs; denn die Bewegung im Denken correspondirt ja nach Trendelenburg genau der realen Bewegung; die Art, wie wir die Erscheinungsreihen im Denken entwickeln, würde zugleich das adäquate Bild ihrer realen Erzeugung sein*).

*) a. a. O. pag. 362: Wie der letzte Halt für die Einheit der Sache in dem constanten Bildungsgesetz liegt, so ist der letzte Grund für die zur Einheit zusammenfassende Erkenntniss die Nachbildung desselben Bildungsgesetzes. Das Ganze wird durch die Bewegung selbstthätig erzeugt... so begreifen wir die objektive Einheit durch die nachbildende That.

Es bedarf keiner weiteren Auseinandersetzung, welche Ungeheuerlichkeit in der Forderung der construktiven Nachbildung causaler Processe liegt. Seit Spinoza und Hobbes hat kein Denker mehr zu behaupten gewagt, dass Wirkungen als geometrische Folgen ihrer Ursachen sich begreifen liessen, aus ihnen nach Principien des geometrischen bezw. phoronomischen Zusammenhangs ableitbar wären; es ist ein Rückfall in den ärgsten Rationalismus, wenn Trendelenburg diese Lehre erneuert, für welche sich in dem ganzen Gebiete der Naturwissenschaft kein einziges bestätigendes Beispiel auffinden lässt. Selbst die einfachste und „anschaulichste" Wirkung, die Stosswirkung lässt sich nicht construktiv darstellen und ist deshalb seit Cartesius bereits ausnahmslos entweder auf eine besondere ad hoc angenommene dynamische Eigenschaft der Materie oder auf ein zwingendes Naturgesetz zurückgeführt worden; von einem „Begreifen der objektiven Einheit durch die nachbildende That" kann hier und in allen anderen Fällen schlechterdings keine Rede sein. — Ebenso wenig aber wie im Denken ist im Sein alle Causalität continuirlich zusammenhängende Bewegung. Es ist ein grobes Missverständniss, wenn Trendelenburg behauptet, dass die Physik mit jedem Fortschritt die Bewegung in ihrer reichen und doch gesetzmässigen Mannigfaltigkeit als das Wesen der Causalität bestätigt" (a. a. O. pag. 341); der richtige Ausdruck wäre, dass die fortschreitende Wissenschaft alle Causalverknüpfungen als Fälle mechanischer Causalität aufzufassen lehrt, alle Zustände werden als Bewegungszustände von ihr definirt, aber eben deshalb können die Zustandsänderungen, in welchen allein Causalität besteht, nicht selbst wieder Bewegungen sein.

Man wird uns vorwerfen, dass wir bei unserer Beurtheilung von einem zu beschränkten Begriffe der Bewegung ausgegangen sind; die „construktive Bewegung" sei nicht in dem engeren phoronomischen Sinne des Wortes zu verstehen, sondern in weiterer Bedeutung überhaupt als eine continuirliche Aneinanderreihung von Elementen nach einem „constanten Bildungsgesetze"; und in der That bezieht sich Trendelenburg bei der Ableitung der „realen Kategorien" der Substanz, Wechselwirkung u. s. w. nur auf ganz allgemeine Eigenschaften der „Bewegung", wie sie mit dem Begriffe der κινησις in der antiken Philosophie verbunden wurden; so heisst es, dass „das Ding sich wie selbständig aus der allgemeinen Bewegung abgelöst hat . . . In der Wechselwirkung der Dinge ist jedes durch alle bedingt, jedes aus anderen, keines aus sich geboren . . . Die Dinge sind nur soweit etwas in sich und nur soweit für sich, als sie, geschieden im Raume in einem eigenthümlichen Bildungsgesetz ihr Wesen haben und erhalten" u. s. w. (I. pag. 348). Damit wird aber der Begriff der realen Bewegung ebenso ins Unbestimmte aufgelöst, in eine Art absoluten Fluss, wie es auch mit dem Begriffe der idealen die Einheitlichkeit des Vorstellungsinhaltes schaffenden Bewegung geschah. In Folge dessen wird aber zugleich das Princip der vollkommenen Wesensidentität der realen und der idealen Bewegung, welches sich bei der Betrachtung des Mathematischen so einleuchtend darstellt, indem hier das Wesen der Sache sich auch in Gedanken mit der kinematischen Definition vollständig erschöpfen lässt, in bedenklicher Weise erschüttert. Jenen absoluten Fluss, aus welchem die Dinge als relativ ruhende Produkte ausgeschieden werden, können wir doch in Gedanken in keiner Weise nachbilden, das Gesetz desselben ist uns unbekannt, und daher gesteht denn Trendelenburg auch gelegentlich ein, dass es sich in den Erscheinungen nur „ankündigt", in ihnen „vorausgesetzt und gesucht wird" (pag. 349). Dass die Naturwissenschaft bis jetzt noch Nichts dergleichen gefunden hat, wurde schon bemerkt. Und je mehr die Erörterungen unseres Philosophen über den realen Zusammenhang ins Einzelne gehen, desto weniger ist die Analogie zwischen dem objektiven Zusammenhang und der subjektiven Verknüpfung im construirenden Denken aufrecht zu erhalten, desto mehr stellt sich der erstere als das Ergebniss einer schaffenden Macht dar, deren Wirkungsweise jedem Versuche, sie durch eine That des Denkens nachzuerzeugen spottet. „Wenn nun, so heisst es beispielsweise (pag. 366), das Ganze die in den Theilen und das Ding die in den

Eigenschaften gegenwärtige Einheit ist, wenn sich die Theile zusammen zum Ganzen erfüllen . . . so ist es die nächste Folge der umfassenden Macht, dass die Theile wie die Eigenschaften untereinander in Wechselwirkung stehen".

Wie dann aber der Begriff einer solchen gänzlich unbegreiflichen Machtwirkung noch aus den Verhältnissen des construirenden Denkens stammen soll, ist auch nicht mehr einzusehen. Der Begriff einer „umfassenden Macht", welche in ihren Aeusserungen ein „constantes Bildungsgesetz" befolgt, wodurch Einheit in die Mannigfaltigkeit der hervorgebrachten Elemente kommt, relativ selbständige Gruppen solcher Elemente als „Dinge" ausscheidet und dieselben wiederum in den Zusammenhang des Ganzen hineinzieht, ist einfach ein spekulatives Postulat, für welches sich keine erkenntnisstheoretische Rechtfertigung beibringen lässt, da es in den Verhältnissen des Denkens nichts Analoges giebt. Nicht nur muss es hiernach „der Erfahrung überlassen bleiben, wie die Dinge wirken und gegenwirken" . . ., auch nicht einmal die „Form der Wechselwirkung" entsteht im Geiste durch die Bewegung nothwendig, wie Trendelenburg will. (I. pag. 368.)

Herbart.

A. Seine Stellung zum Transcendentalismus.

Wie Schopenhauer, so will auch Herbart als unmittelbarer Fortbildner des Kantischen Denkens betrachtet sein, obwohl er die Kategorienlehre und den transcendentalen Idealismus gänzlich fallen lässt und als die dauernde Leistung Kant's im Gebiete der theoretischen Philosophie nächst dem methodischen Grundsatze, alles Philosophiren an Gegebenes anzuknüpfen nur die Bestimmung des Begriffes des Seienden und die Unterscheidung der materialen und formalen Elemente der Erfahrung ansieht. Die letztere lässt sich allerdings schon auf Hume zurückführen, denn die Causalität, das Hauptproblem des letzteren, ist von demselben als eine Form, welche das Denken zu dem Empfindungsinhalte hinzubringt, anerkannt.

Den Unterschied des Formalen und Materialen erkennt also auch Herbart als einen thatsächlich giltigen an, und die Betrachtung seiner Auffassung desselben kann als der geeignete Ausgangspunkt dienen, um überhaupt über die Stellungnahme Herbart's zu dem Problem der kritischen Spekulationen Hume's und Kant's sich zu orientiren; auf diese Orientirung ist um so mehr Gewicht zu legen, als wir hier einen der in der Geschichte der Philosophie so seltenen Fälle wirklicher Continuität der Forschung haben.

In der „Einleitung zur Philosophie" *), der wir hier folgen, stellt Herbart die Hume'sche Frage in Betreff der Causalität,

*) Benutzt sind bei den Citaten die „Sämmtlichen Werke", Ausgabe Hartenstein.

die sich leicht auch auf Raum, Zeit und Substanzialität erweitern lässt, unter dem Namen der „höheren Skepsis" als eine unvermeidliche Stufe in der Entwickelungsreihe des vom Gegebenen ausgehenden philosophischen Denkens dar; mit Recht legt er dabei den Nachdruck auf die Entscheidung der Frage, was denn gegeben ist. Der gemeine Verstand nimmt eine Welt im Raume localisirter Dinge, die durch Einwirkung auf einander ihre Zustände ändern, als unmittelbar gegeben an; es zeigt sich aber bald, dass in die Auffassung dieser „Welt" in ihren Einzelheiten sich subjektive Zuthaten einmischen, und so sucht die philosophische Reflexion das schlechterdings Gegebene, welches sich durch seine Unveränderlichkeit gegenüber den Funktionen der subjektiven Auffassung auszeichnen muss, festzustellen. Diesen Charakter entdeckt sie nun in den sinnlichen Qualitäten, dem letzten Rest der Analyse des Gehaltes der Wahrnehmung. In der gemeinen Erfahrung erscheinen diese Data auf verschiedene Art in Zusammenhang gebracht, den „Gegenstand" derselben bilden Complexe jener Data, und die Arten ihrer Zusammenfassung sind die Formen der Erfahrung.

Bezeichnet man die Quelle, welche uns mit dem Stoffe der Erfahrung versorgt, als Empfindung, so ist jedenfalls zu sagen, dass die Formen nicht auf der Empfindung beruhen; wir nehmen die räumliche und zeitliche Gruppirung der sinnlichen Qualitäten nicht in derselben Weise wahr, wie diese selbst; die Einwirkungen der Dinge auf einander unterliegen nicht der unmittelbaren Beobachtung. Während nun die „Materie" der Erfahrung als ein Gegebenes κατ᾽ ἐξοχὴν zunächst nicht zu weiterer Forschung reizt, so erhebt sich um so dringender die Frage, woher die Formen kommen, in welchen sich die erstere stets dem erkennenden Subjekt darstellt, und welche nicht von ihr abgezogen werden können. Diese Frage ist zunächst eine psychologische, wie Herbart bemerkt, sie erweitert sich aber sofort zu einer ontologischen, wenn man bedenkt, dass wir die Dinge nur als Gegenstände unserer Auffassung, also unter jenen Formen, nicht aber an sich selbst kennen; es ist jetzt zugleich die Frage, welche

sachliche Geltung den Formen beizumessen ist. Mit dieser durch Hume gegebenen Fragestellung ist der Standpunkt des höheren Zweifels erreicht.

Ausgehend von dem unerwiesenen Axiom, dass jede objektiv-giltige Vorstellung Abbild einer Empfindung sein müsse, schloss Hume, dass die Formen nicht als giltige Elemente unserer Weltauffassung (wenigstens vor dem Forum der philosophischen Kritik) anzuerkennen sind. Wenn nun Kant den unhaltbaren skeptischen Idealismus Hume's dadurch vermied, dass er das sensualistische Axiom fallen liess und die Existenz reiner Begriffe und reiner Anschauungen als ebenso thatsächlich gewiss ansah, wie diejenige der Empfindungen, so führte ihn diese Anschauung nothwendig weiter zum transcendentalen Idealismus, denn es musste erklärt werden, wie die zunächst dem Subjekt angehörigen reinen Anschauungen und Begriffe zugleich als objektiv-wahre Formen der Gegenstände der Erfahrung denkbar sind. Die Einwendungen, welche Herbart gegen den transcendentalen Idealismus hat, haben wir schon an anderer Stelle besprochen*); hauptsächlich betont Herbart, dass jene Lehre den Zweifel nur beschwichtigt, indem sie die objektive Giltigkeit der Formen einfach statuirt, ohne ihn jedoch zu lösen, da sie ausser Stande ist, über die Vereinigung bestimmter Formen mit bestimmtem Inhalte im Einzelnen Rechenschaft zu geben, sie weiss z. B. nicht zu zeigen, wie es kommt, dass die Erscheinungen der Reibung und der Erwärmung als Ursache und Wirkung verbunden sind, u. s. w.

Der Ausgang aus allem Zweifel kann nun nach Herbart nur durch das rückhaltlose Geständniss gewonnen werden, dass die Formen allerdings auch gegeben sind, da man „ihre Bestimmung nicht willkürlich verwechseln darf" (a. a. O. pag. 169), wenn sie auch sicher nicht in derselben Weise gegeben sind wie die Empfindungen, sondern nur „als Bestimmungen der Art wie die Empfindungen sich verknüpfen". Die Erfahrung zwingt uns ganz bestimmte Inhalte jeweilig

*) Entwickelung des Causalproblems. Bd. I. pag. 272. 297 u. s. w.

in ganz bestimmten Formen aufzufassen, und „durch diesen Zwang verkündet uns die Erfahrung, dass sie auch der Form nach gegeben ist“.

Der Umstand, welchem Herbart eine entscheidende Bedeutung beimisst, ist ja nun freilich thatsächlich anzuerkennen. Die Formen werden vom Subjekt nicht beliebig über den Stoff der Erfahrung geworfen; insofern uns überhaupt Erscheinungen gegeben sind, ist uns auch zugleich die Art ihres Zusammenhanges in jedem einzelnen Falle unzweideutig empirisch gegeben, die Bestimmung der Dinge und der ursächlichen Verknüpfungen ist keine willkürliche, sondern die empirische Forschung folgt bei derselben überall ebenso gut einem objektiven Zwange, als bei der Auffassung der den Inhalt der Erfahrung bildenden Elemente. Indess weiss der transcendentale Idealismus über diesen Sachverhalt vollkommen Rechenschaft zu geben; und jedenfalls ist nicht zu ersehen, wie die Erwägung desselben jeden Zweifel lösen solle. Wenn Kant denselben dadurch ausschliessen wollte, dass er die Giltigkeit der dem Bewusstsein immanenten (reinen) Formen als eine Thatsache von unmittelbarer Evidenz hinstellte, so thut Herbart nichts wesentlich Anderes, wenn er erklärt, dass wir uns der Erfahrung, welche dem erkennenden Subjekt mit jedem bestimmten Stoffe zusammen eine bestimmte Form aufzwingt, zu fügen haben, mögen wir nun wissen, wie jene Verbindung zu Stande kommt, oder nicht. Der Unterschied ist nur der, dass Kant die Formen auch als unabhängig vom Stoffe im Bewusstsein gegeben ansieht, während Herbart die Formen als in Verbindung mit dem Stoffe gegeben betrachtet; auch so bleibt die Frage, wie das zugeht, da die Form doch ihrem Wesen nach vom Stoffe verschieden ist, die Kant durch seine transcendentale Deduktion zu beantworten suchte, auch so zurück. Die Stellung, welche Herbart abweichend von Kant dem Hume'schen Zweifel gegenüber einnimmt, liegt also nicht in einem verschiedenen Urtheil über die Giltigkeit des Formalen in der Erfahrung überhaupt, beide erkennen ja die objektive Giltigkeit der Zusammenhangsformen an, sie liegt auch nicht darin, dass er die Frage, wie wir dazu kommen,

welches Recht wir dazu haben die Formen als giltig anzuerkennen, in einer von Kant abweichenden Art beantwortete, sondern lediglich darin, dass er die Befriedigung des Hume'schen Zweifels nicht als die erste Aufgabe alles Philosophirens angesehen wissen will. Kant betrachtete das Hume'sche Problem als ein fundamentales, welches gelöst werden muss, ehe irgend ein Schritt weiter gethan werden kann, Herbart betrachtet es als ein untergeordnetes, nur psychologisches (Einleitung 96, Metaphysik 169), welches man vorläufig ruhig könne bei Seite liegen lassen, um die aus Materie und Form bestehenden Sachen selbst zu untersuchen.

Die principiell subjektive Wendung, welche die Untersuchung Kant's von vornherein nimmt, indem derselbe fragt, wie für das erkennende Bewusstsein eine objektive Welt zu Stande kommen kann, will Herbart durchaus nicht gelten lassen. Die Beziehung zu dem „Ich denke“, in welcher nach Kant alle Objekte als solche stehen, und die den Ausgangs- und stetigen Beziehungspunkt der kritischen Forschung nach seiner Meinung zu bilden hat, ist nach Herbart nichts als der „Ausdruck des gebildeten Selbstbewusstseins, wie Derjenige es als innerlich gegeben vorfindet, welcher anfängt zu philosophiren“ . . ., und „das gebildete Selbstbewusstsein mengt sich so unaufhaltsam in Alles, dass es sich selbst als allgegenwärtig und ewig erscheint, wiewohl es nichts ist, als ein „Kind der Zeit“ (Met. p. 303). Niemand kann sich allerdings auf die frühere Bildungsstufe zurückversetzen, wo der Standpunkt des Selbstbewusstseins noch nicht gewonnen war, aber „die Philosophie zeigt, dass es nur ein Werk der Bildung ist“. — Dazu kommt, dass das Ich, das Subjekt, welches vom Transcendentalismus als der ursprüngliche und nothwendige Beziehungspunkt alles Gegebenen angesehen wird, nach Herbart eine Menge von Widersprüchen einschliesst, welche es unmöglich machen, ihm diesen Charakter der Ursprünglichkeit zuzuschreiben, und es als das Princip alles Philosophirens zu nehmen.

Denn „soll der Begriff des Ich scharf gedacht werden,

so darf er nichts enthalten als die Einerleiheit des Wissenden und des Gewussten; sobald das Gewusste irgend eine ihm eigene Bestimmung annimmt, die zur Antwort dienen kann auf die Frage, was denn eigentlich gewusst werde, so geht die Einerleiheit verloren" (Met. 323). Deshalb sei uns aber ein reines Selbstbewusstsein niemals gegeben, sondern das Ich kenne sich nur als Gegenstand des inneren Sinnes; und wenn Kant mit seiner Berufung auf das „Ich denke" alle Gegenstände an den Platz des Gedachten versetzte und dem Ich als dem Denkenden gegenüberstellte, so war doch dabei das Ich selbst einer von den gedachten Gegenständen, es stand also „an zwei Plätzen zugleich, einerseits in der Reihe mit anderen Dingen, andrerseits ihnen allen entrückt und gleichsam auf einem höheren Punkte" (Met. 318). Dass das reine Ich vom transcendentalen Idealismus selbst wieder gegenständlich gedacht wird und gar nicht anders gedacht werden kann, beweist Herbart unter anderem damit, dass jenes System ja das Ich in mannigfaltiger Weise mit Bestimmungen ausstatte, solche seien die von Kant ihm beigelegten Formen der Anschauung und des Denkens; besonders aber bietet ihm in dieser Hinsicht das Princip des Kantianers Fries Gelegenheit zum Angriff, welcher das Subjekt und seine Erkenntnissthätigkeit als Gegenstand induktiver Forschung, wie jedes beliebige Naturobjekt, betrachtete; „hier zeigt Fries, so bemerkt Herbart, das Ich ganz als Objekt, sein Subjekt in der transcendentalen Apperception schwimmt wie Schaum oben auf, ohne irgend etwas zu bestimmen" (Met. 319).

So bekundet nach Herbart's Ansicht der transcendentale Idealismus nicht nur, dass sein Grundgedanke ein unausführbarer ist, sondern es zeigt sich zugleich, dass thatsächlich auch bei ihm (metaphysische) Behauptungen über Gegenstände der kritischen Erforschung des Erkennens schon vorangehen und zu Grunde liegen, während dieselben erklärtermassen erst nach der Kritik folgen sollen; Kant wollte die Metaphysik auf die Kritik des Erkenntnissvermögens gründen, thatsächlich gründe sich jede Kritik auf metaphysische Annahmen und Behauptungen.

Indem sie uns zeigen will, wie die objektive Einheit des Mannigfaltigen in der Erfahrung möglich ist, setzt sie eine ebensolche Einheit in dem erkennenden Subjekt als bestehend voraus; dieselben Begriffe, deren objektive Giltigkeit durch die Erkenntnisstheorie deducirt werden soll, wendet sie dogmatisch auf das erkennende Subjekt an. Es sei daher kein Grund einzusehen, warum das Denken nicht direkt auf die Dinge selbst, sondern zuerst auf unsere Erkenntniss derselben gerichtet werden solle, da wir uns ja auch bei der letzteren Untersuchung nicht über den Begriff eines Dinges und überhaupt über diejenigen Formen hinweg setzen können, die unsere Auffassung der Erfahrungsobjekte bestimmen. Das Misslingen des Versuches des transcendentalen Idealismus ist für Herbart nur ein neuer Beweis, dass es ein für allemal sein Bewenden dabei haben muss, dass jene Formen uns mit dem Stoffe der Erfahrung aufgezwungen werden und als giltige im Princip ohne Kritik anzuerkennen sind. (Einleitg. §§. 96. 126.) Es kann daher ein für allemal nicht die Frage sein, wie die Formen der Erfahrung objektiv möglich sind, wie das Mannigfaltige derselben in Zusammenhang kommt, sondern nur dies kann untersucht werden, wie im Bereiche des subjektiven Seelenlebens die Empfindungen als die psychologischen Data zu den betreffenden Einheiten verschmelzen; die Frage nach dem Ursprunge der Formen und ihrer Verbindung mit dem Stoffe kann nur einen psychologischen Sinn haben, über die Giltigkeit der Formen aber kann die Beantwortung derselben natürlich nichts entscheiden.

Den Ausgangspunkt, welchen das philosophische Denken nach alledem zu nehmen hat, bestimmt nun Herbart mit folgenden Worten: „Indem man zur festen Anerkennung der Thatsache zurückkehrt, dass die Formen gegeben und für jeden einzelnen sinnlichen Gegenstand auf eine ihm eigene bestimmte Weise gegeben sind, findet man sich dadurch zuvörderst wieder auf den Standpunkt der gemeinen Weltansicht zurückversetzt; man kann aber dennoch, einmal aufmerksam gemacht, jetzt schwerlich umhin, die Begriffe, welche wir in Hinsicht jener Formen gemeinhin hegen, genauer

anzusehen und zu prüfen“ (Einleitg. §. 96). So ergiebt sich unserem Philosophen die Aufgabe einer objektiven, dogmatischen Kritik unserer Begriffe von den Dingen und ihrem Zusammenhange, welche die Metaphysik zu lösen hat.

B. Das Problem der Metaphysik.

Lassen wir uns das eben angedeutete Problem etwas näher erläutern. — Metaphysik steht nach Herbart im unmittelbaren Zusammenhange mit den exakten Wissenschaften, insofern sie die von diesen letzteren bereits begonnene Bearbeitung des Gegebenen im gleichen Sinne bis zur Vollendung fortzuführen hat; sie ist also etwas wesentlich anderes als die alte Metaphysik, welche nicht in dem Wirklichen, sondern in dem Denkmöglichen ihren Gegenstand sah. Jede Wissenschaft von Dingen setzt nun an die Stelle der unmittelbaren, unabsichtlich entstandenen natürlichen Auffassung derselben eine mehr oder weniger veränderte, derart, dass sie nicht mehr das unmittelbar Gegebene, sondern etwas über und hinter dem Gegebenen Stehendes als das wahrhaft Wirkliche betrachtet, und von diesem das Sein des ersteren ableitet. So bildet sich die Unterscheidung des Scheines und des wahrhaft Realen heraus, welches den Schein bestimmt, und damit vollzieht sich eine „Verschiebung des Seinsbegriffes“ (Met. 200), welche der metaphysischen Spekulation die Richtung vorzeichnet. Die konkrete Erfahrungswissenschaft führt diesen Process der Umdeutung des Gegebenen nur bis zu einem gewissen Punkte fort; sie ist zufrieden eine Auffassung zu finden, nach welcher das Wechselnde der Erscheinung in den Zusammenhang allgemeiner Begriffe und constanter Gesetze gebracht wird; „man will Thatsachen, so weit es möglich ist, verknüpfen und vorhersehen . . dem Anschauen soll das Denken dergestalt vorausgehen, dass beides in gesicherter Harmonie stehe“ (Met. 161)*). Die Metaphysik erweitert diese Forderung:

*) Vergl. auch den Aufsatz von Strümpell i. d. Zeitschrift f. exakte Philosophie. Bd. 27.

„Das Denken soll nicht bloss mit dem Anschauen, sondern auch mit sich selbst übereinstimmen“ (ebenda); die empirischen Begriffe bedürfen, um den Anforderungen des consequenten Denkens zu entsprechen, der Berichtigung, welche die Metaphysik zu leisten hat; während der Empiriker die gegebene Sinnenwelt auf eine andere fictive aber doch immer sinnlich-anschauliche Wirklichkeit (etwa auf ein System von Atomen) bezieht, erhebt sich der Metaphysiker zur Construktion einer nichtsinnlichen Welt des absoluten Realen.

Mit dieser Forderung einer Umbildung der natürlichen und weiter auch der exakt-wissenschaftlichen Auffassung des Gegebenen tritt Herbart in gewissen Gegensatz zu dem Grundgedanken der Kantischen „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaften“, wie er durch die Kategorienlehre vorgezeichnet war. Kant wollte auch eine philosophisch berichtigte Naturauffassung begründen, jedoch verlangte er, dass das Denken nur an der Hand der Anschauung vorgehe, weil ja die Kategorien nur in Verbindung mit ihren sinnlichen Schematen einen Erkenntnisswerth haben. Wenn hiernach eine Umbildung und Entwickelung der Begriffe physischer Substanzen, des physischen Wirkens u. s. w., wie schon anderwärts betont*), zwar nicht ausgeschlossen ist, so bleibt doch allerdings das rein Begriffsmässige in unserer Auffassung der Wirklichkeit, der Kern der Erfahrungsbegriffe nothwendig unverändert, die Spekulation kann zwar die schon im gemeinen bezw. im wissenschaftlichen Denken geltenden Begriffsnormen klären und reinigen, aber sie kann zu keiner wesentlich neuen Gestaltung der Begriffe kommen, und sie kann hauptsächlich, wenn sie giltig bleiben will, die Rücksicht auf die Anschauung niemals ausser Augen lassen. Herbart hingegen bezeichnet es als eine „Irrlehre, nach welcher Raum, Zeit, Substanz, Ursache und das Ich ebenso viele ursprüngliche, unveränderliche und ganz gesunde Grundzüge des Organismus unserer Vernunft sein sollen“ (Met. 172). Die natürliche Auffassung des Gegebenen und insonderheit die Erfahrungsbegriffe sind ihm zufolge zunächst Produkte des

psychologischen Mechanismus, welche das Denken zwar als Ausgangspunkte zu nehmen, aber die es nicht als absolute Normen zu betrachten hat; vielmehr, wie schon der Schein der sinnlichen Anschauung durch die Wissenschaft corrigirt wird, so müssten auch die Begriffe, durch welche das Gegebene gedacht wird, nach Maassgabe der dazu vorhandenen Motive umgestaltet werden. Die „spekulative Aufregung" der menschlichen Gedanken sei nun einmal vorhanden, und es müsse „doch wohl am Gegebenen liegen, dass es bei den Wiederholungen im Denken sich nicht gleich bleibt, sondern sich selbst ungetreu allerlei Metamorphosen versucht, die durch einen inneren Trieb sich von allen Spielen der Einbildungskraft unterscheiden" (Met. 172); die Formen der Erfahrung, welche wir in den Erfahrungsbegriffen auszudrücken suchen, sind gegeben, und mit ihnen muss man zugleich alle die Motive des fortschreitenden Denkens aufnehmen, sich gefallen lassen und befolgen, welche in ihnen liegen (Met. 327).

Herbart war zu stark von dem Geiste echter Wissenschaftlichkeit beherrscht, um verkennen zu können, dass er, den Weg der das erfahrungsmässig Gegebene überschreitenden Spekulation betretend, sich vorerst über die anzuwendende Methode, über die Mittel spekulative Einsichten zu gewinnen Rechenschaft abzulegen habe; er hat zu dem Ende den Begriff des Grundes in eigenthümlicher neuer Weise erörtert; ehe wir aber auf seine Beantwortung der Fragen: Wie folgt Eins aus dem Anderen? Was ist ein Grund? Was heisst eine Folge? näher eingehen, wird es angemessen sein, die Motive kennen zu lernen, welche überhaupt das spekulative Denken herausfordern und in Bewegung setzen. Es sind dies die in den Formen der Erfahrung und demgemäss in den natürlichen Erfahrungsbegriffen nach Herbart liegenden Widersprüche; die Erkenntniss dieser Widersprüche aber ist wieder abhängig von der Bestimmung des Seinsbegriffes, denn an diesem gemessen erscheinen die Erfahrungsbegriffe widerspruchsvoll.

Sinnliche Gegenstände sind dem gemeinen Bewusstsein gegeben und werden unmittelbar als ein Seiendes von ihm anerkannt. Bald stellt sich jedoch heraus, dass das Gegebene ein Bedingtes ist; die ursprüngliche Setzung des Gegebenen als eines Seienden verschwindet jedoch deshalb nicht, sie wird nur „dahin abgeändert, dass ihr Gesetztes nicht mehr als einerlei gilt mit demjenigen, worauf sie ursprünglich gerichtet war" (Met. 201). Indem nun der Begriff des Seienden seine ursprüngliche Beziehung verliert, bleibt „bloss der Begriff dessen übrig, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. Die blosse Anerkennung des Nicht-Aufzuhebenden nun ist der Begriff des Seins" (ebenda). Seinen tiefsten Sitz hat dieser Begriff demnach in der ursprünglichen Setzung des Empfundenen, bei welcher an eine Aufhebung noch gar nicht gedacht wird; erst dann aber wird derselbe zur logischen Klarheit erhoben, wenn die Frage im Denken entsteht, ob es bei der Setzung sein Bewenden haben solle; erst der Verzicht auf die Aufhebung der Setzung giebt den Begriff des Seins, nämlich der absoluten Position (Met. 202).

Hiernach erhebt sich die Frage, was als seiend gesetzt werden kann, und was diese Setzung ausschliesst. Ein Seiendes darf nun erstens weder eine Negation noch eine Relation einschliessen, denn „eine Negation setzen heisst soviel als ein Gesetztes aufheben"; und das Relative, d. h. dasjenige, welches nicht ohne ein Anderes gesetzt werden kann, schliesst unmittelbar die absolute, unbedingte Position aus. Daraus folgt weiter, dass die Qualität des Seienden völlig einfach sein muss, denn eine mehrfache Qualität enthält den doppelten Fehler der Negation und Relation; wenn ein A weder ohne B noch ein B ohne A gesetzt werden darf, fehlt es gänzlich an einem Objekte der absoluten Position. Ferner muss die Qualität des Seienden allen quantitativen Bestimmungen unzugänglich sein, dagegen bleibt es ganz unbestimmt, wie vieles unabhängig von einander sei (Met. 208). — Nach diesen Grundsätzen wird schon im Anfange der Erfahrungserkenntniss durch den „gemeinen Verstand" die absolute Position von den Empfindungen, welche immer nur in Relation zu einander

gegeben sind, auf die Einheiten übertragen, zu welchen sie verbunden erscheinen, das sind die Dinge. Aber auch diese vertragen die absolute Position nicht. Denn nehmen wir gleich die Sache ganz allgemein, so ist klar, dass jene Position, indem sie alle Relationen von sich ausschliesst, auch jedes Seiende als isolirt und losgelöst aus der allgemeinen Verkettung der Dinge darstellt (Met. 210); das absolut Seiende würde die Formen des Zusammenhanges, welche wir in den Erfahrungsbegriffen denken, gänzlich von sich ausschliessen. Wenn also die gemeine sowohl als die wissenschaftliche Empirie das Seiende so bestimmt, dass in ihm irgend eine Verknüpfung des Mannigfaltigen bestehend gedacht wird, und dies ist der Fall sowohl bei den „Dingen“ der unwissenschaftlichen Weltansicht als bei den „Substanzen“ der Wissenschaft, die nur eine höhere Art von sinnlichen Dingen bezeichnen, so setzt sie sich in Widerspruch mit dem Begriffe des Seins. Die erwähnte Auffassung der Wirklichkeit als eines Systems in Relationen eingeschlossener Elemente darf aber deshalb nicht von Grund aus verworfen werden; die Einheit des Mannigfaltigen, die Formen der Erfahrung sind ja ebenso thatsächlich als die stofflichen Elemente, welche allein die absolute Position vertragen würden; was die Logik also als u n d e n k b a r zurückweisen möchte, hält die Erfahrung als g i l t i g fest (Met. 184); und wenn ein Gegebenes nicht gedacht werden kann, so folgt daraus nicht, dass es wegzuwerfen ist, sondern nur, dass es im Denken anders gefasst werden muss (Met. 184). So drängt sich gebieterisch die Forderung auf, das Gegebene anders im Denken zu fassen, als es in der naturwüchsigen Betrachtung und der sie nur fortführenden Erfahrungswissenschaft geschieht, und damit ist der philosophischen Spekulation ihr Weg gewiesen.

Dieselbe muss versuchen, die Wirklichkeit durch Begriffe zu denken, mit welchen die absolute Position nicht verletzt wird, aus denen sich aber überdem auch die thatsächliche Verknüpfung und der Zusammenhang des Seienden erklären lässt. Der Begriff des Seienden in seiner Allgemeinheit ist ein völlig leerer Begriff, der seine nähere Bestimmung erst

erhalten kann nach Maassgabe der Forderung, dass das Seiende so zu denken ist, wie das Gegebene es verlangt. (Met. 210.)

Die Erklärung der Vereinbarkeit des Begriffes des absoluten, bedingungs- und beziehungslosen Seins mit der Thatsache des Zusammenhangs alles Gegebenen in gewissen Formen stellt das oberste Problem der Herbart'schen Metaphysik, speciell der Ontologie dar. Wie Kant, so ging auch Herbart von der Unterscheidung des mannigfaltigen Inhaltes der Erfahrung und der Zusammenhangsformen dieses Inhaltes aus; aber während der erstere die Sache nach der subjektiven Seite verfolgte und so zu der Frage kam, wie die Empfindung in die Anschauungs- und Verstandesformen eingekleidet wird, fasst Herbart denselben Gegensatz von der objektiven Seite auf; die Materie der Erfahrung ist das, worauf sich der Begriff der absoluten Position bezieht, und was in diesem Begriffe zum Ausdruck kommt, und es soll nun gezeigt werden, wie es denkbar ist, dass absolut beziehungslos an sich selbst gesetzte Elemente in ein Netz von Beziehungen eintreten, oder mittelbar wenigstens die Erscheinung solcher Beziehungen hervorbringen, wobei der Erklärungsgrund nicht sowohl in dem auffassenden Subjekt als vielmehr in erster Linie in dem Seienden selbst gesucht werden soll.

Gelänge dies, so wäre in der That Kant überholt oder überflüssig gemacht; denn der Hauptgrund, weswegen sich dieser von der dogmatischen Metaphysik abwandte, war neben dem erkenntnisstheoretischen, dass dieselbe nicht in der Lage war die Erkenntnisse, speciell die apriorische Erkenntniss des Wirklichen zu erklären, der metaphysische Grund, dass der Dogmatismus sich unfähig erwies zu erklären, wie eine Verknüpfung der Bestimmungen in d e n D i n g e n s e l b s t möglich sei, wie Veränderungen in dem einen solche in dem anderen nach sich ziehen können u. s. w. Dies Grundproblem aller dogmatischen Spekulation hat nun Herbart in eminent klarer Weise bestimmt und sich aufs neue und vom allgemeinsten Gesichtspunkte aus an die Lösung desselben gemacht.

Durch welche Methode soll es nun aber möglich sein,

von den sinnlichen Begriffen, die eben wegen ihres sinnlichen Inhaltes widerspruchsvoll sind, zu absoluten von der sinnlichen Anschauung gänzlich losgelösten Begriffen über das Wirkliche zu gelangen? Hierüber sucht Herbart durch verbesserte Feststellungen über das Wesen von Grund und Folge im Erkennen Klarheit zu schaffen. Die Frage ist: Liegt die Folge im Grunde ganz enthalten, oder ist sie etwas Neues, und wie können wir dazu kommen dies Neue zu gewinnen? Will die Spekulation wirklich etwas Neues gewinnen, so muss sie, mit Kant zu reden, synthetisch vorgehen; dann aber ist die Frage nach dem Princip der Synthese aufzuwerfen. Nach Herbart würde es nun die Spekulation nur mit der Bearbeitung der Begriffe zu thun haben, nach Kant einer rein analytischen Arbeit, welche nichts Neues zu Tage fördern kann; es kam also darauf an diese Lehre zu überwinden.

Die Bedenklichkeiten gegen den Erkenntnisswerth des logischen Schliessens sucht unser Philosoph zunächst dadurch abzuschwächen, dass er den gewöhnlichen Begriff des Grundes als einen zu engen bezeichnet; was wir gewöhnlich als den Grund betrachten, sei nur ein Theil des vollständigen Grundes, es sei das Thor, durch welches man in ein gewisses System von Begriffen hineingeht, und die Folge sei ein anderes Thor, durch welches man wieder heraustritt (Met. 178). Der wahre und volle Grund sei nämlich niemals ein Einfaches, sondern stets ein Zusammengesetztes und gerade durch die Zusammensetzung der verschiedenen Elemente des Grundes werde die Folge hervorgebracht. (Met. 178.) Beim Syllogismus, der übrigens keineswegs der Urtypus alles Schliessens ist, stellt die Verbindung von Subjekt, Prädikat und Mittelbegriff in den Prämissen den vollständigen Grund dar, aus welchem der Schluss hervorgeht, sobald die Prämissen zusammengebracht werden. Aber auch da, wo ein Gegebenes fordert richtiger gedacht zu werden, als es ursprünglich hatte aufgenommen werden können, ist ein Grund vorhanden, der die Folge hervortreiben wird, sobald der Grund vollständig und in derjenigen Verfassung vorliegt, wo alle Theile desselben in Verbindung stehen. Die gesuchte Folge ist hier der berichtigte Begriff, der vollständige Grund liegt in der Beziehung, in welche die Unbekannte dadurch tritt, dass sie dem gegebenen falschen Begriffe, soweit ihn die Erfahrung als giltig bewährt hat, entsprechen und zugleich den Forderungen des Denkens, welches jeden Widerspruch durch eine Distinktion in dem widersprechenden Begriffe zu lösen verlangt, genügen muss. Wird diese Beziehung dargelegt, so ist auch die Folgerung vollzogen. Daher bezeichnet Herbart diese Art zu folgern als die Methode der Beziehungen und vergleicht dieselbe mit der analytischen Methode der Mathematik. (Met. 181.)

Die charakteristische Tendenz der Herbart'schen Auffassung des Schliessens ist die, dasselbe als einen Vorgang im Denken darzustellen, der unter kein specielles logisches Schema, etwa das syllogistische gebracht werden, sondern in den mannigfaltigsten Modifikationen ablaufen kann, und sich deshalb nur ganz unbestimmt allgemein beschreiben lässt. An Stelle der in der syllogistischen Logik herrschenden Anschauung, dass jede Folgerung aus zwei in bestimmtem Verhältniss stehenden Prämissen entspringt, setzt Herbart die allgemeinere, dass die Folgerung das Ergebniss ist, welches aus einem System von begrifflichen Beziehungen überhaupt hervorgeht, sobald diese Beziehungen im Denken zusammengefasst werden. Er vermeidet dadurch den Einwand, dass durch blosses (analytisches) Denken niemals etwas Neues herausgebracht werden kann, der sich wesentlich auf die Betrachtung des Syllogismus stützt, aber er vermeidet denselben leider nur dadurch, dass er die Sache in Unbestimmtheit hüllt. Man kann und muss doch wohl näher nachfragen, welche Art von Beziehungen zwischen den Begriffen bestehen müssen, die zusammen einen fruchtbaren Grund abgeben sollen, und wenn auch immer nur ein System von Begriffen und Beziehungen zu einer Folgerung Veranlassung giebt, in welche einfache Relationen sich etwa solche Systeme zerlegen lassen; denn es ist der Vermuthung Raum gegeben, dass der complexe Zusammenhang von Grund und Folge aus einer Anzahl einfacher Zusammenhänge entspringt, die vielleicht doch einen

bestimmten einfachen Typus darstellen. Herbart unterlässt es hierauf näher einzugehen; und wenn er seine Auffassung der Sache an mathematischen Beispielen darzulegen sucht, so kann man ihm dabei vielleicht zugeben, dass in vielen Fällen der Schluss nur gezwungen sich in die syllogistische Form bringen lässt, dass der einfache Ueberblick über ein System von Beziehungen die Folgerung unmittelbar hervortreibt; aber andrerseits tritt doch gerade hier der Umstand recht deutlich zu Tage, dass das die Folgerung schaffende Element nicht sowohl die Begriffe sind, sondern die zusammenhängende Anschauung, auf welche sie sich beziehen, und es bleibt also die Hauptfrage noch offen, ob nicht, ganz abgesehen von der Form, in der der Grund sich dem Geiste darstellt, in jedem Falle, wo etwas Neues erschlossen wird, ein Princip hinzukommen muss, welches eigentlich den Zusammenhang s t i f t e t, den wir uns im Schlussakte vergegenwärtigen. Indem Herbart diesen Punkt auf sich beruhen lässt und den Gedanken an den Syllogismus mit Absicht zurückdrängt, so scheint es nach seiner Darstellung ganz einleuchtend, dass aus Begriffen, so wie sie sind und ohne Zuhülfenahme eines weiteren Princips eine gehaltvolle Erkenntniss entwickelt werden könne; die „Bearbeitung der Begriffe“ wird daraufhin als ein brauchbares Erkenntnissmittel eingeführt und der abstrakten Spekulation, welche Kant so völlig verworfen hatte, in Uebereinstimmung mit den Anschauungen der älteren rationalistischen Metaphysik wieder das Bürgerrecht gesichert.

Noch tiefer lenkt Herbart in das rationalistische Fahrwasser in seiner näheren Erörterung über die Anwendung der Methode der Beziehungen auf die Berichtigung der Erfahrungsbegriffe ein. Wir haben gesehen, dass die Widersprüche der Erfahrungsbegriffe im letzten Grunde daher kommen, dass die absolute Position auf einen Complex verknüpfter Bestimmungen angewandt wird; so entsteht nämlich der Begriff e i n e s Realen A, welches doch nur durch eine Gruppe (M, N) von Qualitäten gedacht werden soll. Da ist es nun zuerst ein Widerspruch, dass ein und dasselbe A sowohl durch M als auch durch N gedacht werden kann; lässt man den Begriff des A gänzlich fallen und betrachtet M und N einzeln als Seiendes, so tritt der Widerspruch nur in ein neues Stadium, denn M als absolut gesetzt ist nicht N und umgekehrt, aber doch nach der Erfahrung Eins mit ihm. Jetzt „dringen wir abermals in den Sitz dieses neuen Widerspruchs ein“ . . ., wir erklären, nicht ein und dasselbe Glied kann jene entgegengesetzten Prädikate an sich tragen, also statt des einen M müssen wir ein mehrfaches setzen; nun darf aber nicht wieder eins von ihnen als real-identisch mit N, das andere als von N verschieden angesehen werden, denn sonst kämen wir nicht weiter, vielmehr bleibt nur übrig, dass „in der Verbindung der M das N entspringe“, die mehreren M müssen den G r u n d darstellen, aus welchem das N e r f o l g t. (Met. 185 ff.)

Wir haben hier gewissermassen das Schema, nach welchem Herbart allgemein den Widerspruch zwischen der nothwendigen Selbständigkeit und Unabhängigkeit alles wahrhaft Seienden und der empirischen Relativität der Elemente der Wirklichkeit zu lösen sucht; es interessirt uns aber jetzt nicht sowohl der sachliche Werth dieser Lösungsmethode, sondern die Rolle, welche der Begriff des Grundes bei derselben spielt. Wie wir sehen läuft die Berichtigung der widersprechenden Verhältnisse der Erfahrungsbegriffe darauf hinaus, dass statt des unmittelbar Gegebenen (M, N in obiger Darstellung) Elemente gesetzt werden sollen, welche die absolute Position vertragen, die aber zugleich zusammengenommen einen vollständigen Grund bilden, und so die empirisch gegebene Verknüpfung einer Vielheit zur Einheit verständlich machen. D a s V e r h ä l t n i s s v o n G r u n d u n d F o l g e s o l l a l s o z u g l e i c h d e n r e a l e n Z u s a m m e n h a n g v e r s t ä n d l i c h m a c h e n, a l l e r e a l e V e r k n ü p f u n g s o l l a u f e i n e s o l c h e v o n G r ü n d e n u n d F o l g e n z u r ü c k g e f ü h r t w e r d e n. Damit befinden wir uns nun auf dem Boden des ausgesprochensten Rationalismus, wie er seit Spinoza eigentlich nicht mehr vertreten worden ist. Denn Leibniz hielt zwar noch im Ideal daran fest, dass alle Zusammenhänge des Wirklichen im Denken sich müssten in Identitäten auflösen lassen, wenn es nämlich gelänge, die verworrenen sinnlichen Vorstellungen auf

begriffliche Elemente zurückzuführen, aber thatsächlich tritt doch bei ihm überall der Unterschied der ewigen (auf logischer Nothwendigkeit beruhenden) Wahrheiten und der zufälligen, durch die Erfahrung zwar bewährten aber nicht aus inneren Gründen zu rechtfertigenden Verknüpfungen hervor; und Kant fixirte durch seine Terminologie die synthetische Erkenntniss a posteriori als einen besonderen Fall des Erkennens, der weder auf die synthetische Erkenntniss a priori noch gar auf eine analytische Erkenntniss zurückzuführen ist; zwar können wir gewisse Zusammenhänge von den Dingen nach synthetischen Principien a priori aussagen, aber zu ihrem grössten Theile beruht die Real-Erkenntniss nach Kant lediglich auf der Erfahrung, nur diese vermag uns über den Zusammenhang der Erscheinungen zu belehren, und es ist ganz müssig aus unseren Begriffen von den Naturobjekten Wahrheiten bezüglich derselben schöpfen zu wollen, über die nur die Erfahrung uns belehren kann. Wir haben diese Anerkennung schlechthin empirischer durch das Denken in keiner Weise nachzubildender Zusammenhänge als Positivismus im Gegensatz zum Rationalismus bezeichnet. Herbart und seine Schüler erkennen dies Princip nicht an, sie erwarten vielmehr die Auflösung des fundamentalen Widerspruchs zwischen der Vielheit und Relativität der Elemente der sinnlichen Weltauffassung und der Einfachheit und Beziehungslosigkeit des wahrhaft Seienden von einer Rationalisirung der Wirklichkeit; das Wirkliche soll durch Begriffe gedacht werden, welche den Anforderungen des Seinsgedankens genügen und zugleich die Verknüpfung einer Mannigfaltigkeit von Elementen zu der Einheit, welche die Erfahrung uns zeigt, begreiflich machen. Mit anderen Worten die synthetischen Zusammenhänge a posteriori sollen durchgehends in analytische aufgelöst werden, wie z. B. Drobisch in nackten Worten es ausgesprochen hat: „Wir behaupten, dass der innere nothwendige Zusammenhang des Wirklichen entweder durch das Denken und seine einer unbegrenzten Entwickelung fähigen formalen Bestimmungen erkennbar oder ein leeres Wort sei, bei dem man eben Nichts

denken kann“ *). Bei Herbart selbst tritt dieser Gedanke, wie schon bemerkt, nur deshalb nicht in seiner ganzen Ungeheuerlichkeit zu Tage, weil derselbe den Begriff von Grund und Folge in einer Weise verallgemeinert, dass die Distinktionen, auf welche es hier ankommt, völlig verwischt werden. Ungeheuerlich aber nennen wir denselben mit Rücksicht auf das in den exakten Wissenschaften erreichbare Erkenntnissziel; denn hier zeigt sich überall, dass es gewisse oberste Verknüpfungen (Gesetze) giebt, welche in keiner Weise in die „formalen Bestimmungen“ des Denkens sich auflösen lassen; durch keinen Begriff vermögen wir uns darüber Rechenschaft zu geben, wie es kommt, dass z. B. mit den chemischen Eigenschaften eines Metalls bestimmte mechanische verbunden sind, warum beim Stosse die Quantität der Bewegung erhalten bleibt u. s. w. Die Naturwissenschaft sieht sich hier an der Grenze des Begreiflichen und des Thatsächlichen angekommen, die Herbart'sche Metaphysik setzt eine endlose Begreiflichkeit voraus. Mit welchem Recht wird das Folgende lehren.

C. Das Problem der causalen Gemeinschaft (Inhärenz und Veränderung).

Das Hauptproblem der Metaphysik, deren Ausgangspunkt, Ziel und Methode wir kennen gelernt haben, findet Herbart in den Begriffen der Inhärenz und Veränderung bezw. in den entsprechenden Formen der erfahrungsmässigen Wirklichkeit; beide führen schliesslich auf den Begriff der causalen Gemeinschaft der Elemente der Wirklichkeit. „Alles Wirkliche, das wir vorfinden, ist ein Ding mit mehreren und veränderlichen Merkmalen“ ..; es vereinigt sich in dieser Auffassung „die gegebene Anschauung mit ihrem Anspruche an wenigstens mittelbare Darstellung des Gegebenen mit dem Denken unzertrennlich, dergestalt, dass nicht der ganze Gedanke

*) Vergl. dessen „Synechologische Untersuchungen“, Zeitschr. für exakte Philos. Bd. 25.

angeschaut wird, wohl aber von einem zusammengesetzten Gedanken ein Theil durch die Anschauung verbürgt ist, während ein anderer Theil dazu eine im Denken nothwendige Ergänzung bildet, die sich von dort an noch im Nachdenken erweitert“ (Met. 167). Das Gegebene ist die Mannigfaltigkeit verbundener Merkmale, die gedachte Ergänzung bildet der Begriff des Trägers, an welchem diese Merkmale verbunden sind, der Substanz; durch den letzteren sucht das gemeine Denken die absolute Position festzuhalten, welche die Merkmale wegen ihrer Relation zu einander nicht vertragen, und zugleich der gegebenen Verknüpfung der letzteren ihr Recht werden zu lassen, indem sie dieselben als in einem und demselben Seienden inhärirend denkt. Das gemeine Denken bleibt aber auf halbem Wege stehen; es fragt weder, was denn die Substanz ist, noch wie es zugehen soll, dass ihr die Mehrheit der Accidenzen inhärirt. Die Substanz als Gegenstand absoluter Position müsste aber durch irgend eine einfache Bestimmung gedacht werden; die Setzung eines Complexes disparater Merkmale kann nicht ohne Weiteres die Setzung eines letzten Realen bedeuten, indem vielmehr die letzteren mittelbar zur Bestimmung der Substanz benutzt werden, bleibt das Denken in den Widerspruch verwickelt, dass „die Hindeutung aufs Sein, welche in jedem einzelnen Merkmal liegt, gleich sein soll mit der einen Hindeutung aufs Sein, die insofern vorhanden ist, als die sämmtlichen Merkmale sich in einem Dinge darstellen“ (217).

In der Methode der Beziehungen findet Herbart die Handhabe zur Weiterbildung des Begriffes. Statt des einen A, welches mit seinem Merkmale a identisch und doch auch wieder nicht identisch sein soll, indem es mit demselben Rechte zugleich durch b, c u. s. w. gedacht werden kann, müssen mehrere A gesetzt werden, welche in ihrem Zusammen das a bedingen; „der Schein der Inhärenz ist allemal die Anzeige eines mehrfachen Realen“ (214), derart, dass, soviel Merkmale der Substanz A inhäriren, soviel Mal dieselbe mit mindestens einem anderen Realen A, im Verhältniss des (causalen) Zusammen zu denken ist; ein reales Wesen kann für sich

nicht als Substanz erscheinen, keine Attribute haben, sondern immer nur in Verbindung mit anderen; daher: „Keine Substanzialität ohne Causalität“ und: „Wieviel sinnliche Merkmale soviel Ursachen“ (218).

Was freilich das Zusammen der Realen bedeute, bleibt hier noch unbestimmt, nur soviel ist klar, dass es als ein Wechselverhältniss gedacht werden muss; und wenn wir das eine von beiden Elementen als die Substanz betrachten, der die aus ihrem Zusammensein mit einer anderen resultirende Folge als Accidenz inhärirt, so ist das eine willkürliche Rücksicht des Denkens; der Begriff der Substanz knüpft sich immer an dasjenige Element, welches mit mehreren anderen in Gemeinschaft steht und so den Vereinigungspunkt einer Gruppe von Wirkungen (Merkmale genannt) bildet; „die Substanz repräsentirt die Einheit der Gruppe, die Ursachen übernehmen die Schuld des Vielen und Fremdartigen in derselben Gruppe“ (223). — Unbestimmt bleibt ferner die Art, wie die Accidenzen von der Substanz und den mit ihr in Beziehung stehenden Elementen, den (äusseren) Ursachen abhängen, so dass die Zurückführung der Inhärenz auf Causalverhältnisse im ganzen vorläufig noch eine leere Anschauungsweise bleibt und nur dadurch einigermassen verständlich wird, dass sie in gewissen bereits auf dem Boden der empirischen Wissenschaft sich ergebenden Vorstellungen einen Anknüpfungspunkt findet. Wir sehen schon hier, dass in vielen Fällen die anscheinenden Merkmale eines Dinges als Wirkungen erklärt werden, welche aus der Reaktion desselben gegen äussere Einflüsse entspringen; die Flüssigkeit ist ein Phänomen, welches ein Haufen von Wassermolekülen unter bestimmten äusseren Temperatur- und Druckverhältnissen zeigt; die Durchsichtigkeit ergiebt sich ebenso als eine Folgeerscheinung der Wechselwirkung zwischen den Wassertheilchen und den schwingenden Aethertheilchen, dergestalt, dass das Wasser die genannten Merkmale verlieren würde, wenn die äusseren Ursachen, welche zum Zustandekommen derselben mit nöthig sind, aufgehoben würden. Ebenso in vielen anderen Beispielen. So kommt die Physik schon in weitem Umfange zu dem Schlusse, dass

die scheinbar ruhenden und dauernden Merkmale, welche an einem Dinge vereinigt sind, die Ergebnisse eines Systems von Wechselwirkungen darstellen, in welchen ein Element mit anderen steht, und man kann sagen, dass Herbart nichts thut, als diese Anschauung zu verallgemeinern und sie überhaupt auf alle Fälle der scheinbaren Inhärenz mehrerer Eigenschaften in einem Substrat auszudehnen. —

Veränderung ist das zweite Problem, dessen Lösung die Erfahrung dem Denken aufgiebt. In den Gruppen von Merkmalen, durch welche uns die Dinge gegeben sind, findet ein Gehen und Kommen einzelner statt, während eine Summe anderer jeweilig unverändert und so die Continuität aufrecht erhalten bleibt, welche uns zwingt, das Reale, auf welches die ursprüngliche Complexion hindeutete, als identisch anzusehen mit demjenigen, welches der veränderten Complexion entspricht. Das der Veränderung unterliegende und dieselbe überdauernde Reale bezeichnen wir als den Stoff, und wir knüpfen diesen Begriff entweder unmittelbar an einen einzelnen Zustand in der Reihe der Veränderungen (so betrachten wir das Wasser als den Stoff, aus welchem Eis oder Dampf wird, während wir ebenso gut Eis als den Stoff ansehen könnten, aus dem das Wasser wird), oder man erhebt sich zu dem Bekenntniss, der Stoff, welcher die Veränderungen durchmacht und überdauert, sei unbekannt. In jedem Falle findet nun aber Herbart in dem Begriffe der veränderlichen Substanz einen Widerspruch. Denn „das Sein ist keine Bestimmung des Dinges an sich, sondern bloss der Art, wie wir es setzen“; ein Seiendes also, welches bald a bald b ist, und an sich selbst jeder (absolut dauernden) Eigenschaft entbehrt, ist ein Unsinn, denn es fehlt jeder Anhaltspunkt für die Setzung. Nicht anders liegt die Sache, wenn zuerst eine Complexion (a, b, c . .) von Bestimmungen und sodann die veränderte Complexion (a, b, d . .) gegeben ist; beziehen wir die eine auf eine Substanz X, so fehlt jeder Anhaltspunkt dafür, den Träger der zweiten Gruppe als identisch mit X zu setzen. (227 ff.)

Das gemeine Denken und ihm folgend die unvollkommene Metaphysik helfen sich über diesen Widerspruch dadurch hinaus, dass sie die Veränderung äusseren Ursachen zuschreiben, welche die Substanzen aus ihrer gewissermassen natürlichen Constanz heraustreiben, ohne dieselbe aufheben zu können. Dieser Lösung liegt jedoch entweder eine ganz leere Vorstellung von der Substanz zu Grunde, „als ob das blosse Sein ohne Qualität einen haltbaren Begriff darböte“, oder aber man glaubt die Substanz durch gewisse in der Erscheinungsreihe besonders beständige Merkmale definiren zu können, die dann als die wesentlichen im Gegensatz zu den veränderlichen angesehen werden; dann stellt man aber neben das Constante unvermittelt das Veränderliche, ohne anzugeben, „wie das zugehen soll, dass sich zum Wesentlichen das Zufällige, zum Einheimischen das Fremde geselle“ (229). — In der „Einleitung zur Philosophie“ werden drei Ansichten in Bezug auf die Veränderung von Herbart unterschieden und widerlegt. Die gewöhnliche Ansicht, die das gemeine Denken besonders der Körperwelt gegenüber hegt, lässt die Veränderungen der Dinge durch äussere Ursachen bestimmt werden (Mechanismus); eine andere lässt das Veränderliche sich selbst zur Veränderung bestimmen (transcendentale Freiheit), wie es in der Regel von der wollenden Seele angenommen wird; eine dritte lässt die Veränderung ohne jeden äusseren oder inneren Grund erfolgen (absolutes Werden). Die Annahme äusserer Ursachen der Veränderung einer Substanz verfehlt aber nach Herbart ihren Zweck dadurch, dass das Wirken einer Ursache, welches eine Veränderung an dieser selbst bedeutet, eine höhere Ursache voraussetzt u. s. f. ohne Ende. „Keine der Ursachen wird gedacht als eine solche, die von selbst wirkt, jede nur als solche, die da wirken wird, wenn sie einen Anstoss bekam. Die ganze, wenngleich unendliche Reihe ist daher eine Reihe, es geht aus ihr keine Wirkung hervor“ (Einl. 106). Ferner muss bei Annahme einer äusseren Verursachung ein „Eingreifen des Thätigen in das leidende Wesen gedacht werden, dieses Eingreifen aber ist widersinnig“; denn ein thätiges Wesen muss doch schon an sich selbst, in seinem ruhenden Sinn als irgend ein Etwas gedacht werden;

indem es nur als zeitweise thätig gedacht wird, wird ihm eine Bestimmung beigelegt, die „sich durch die eigene Qualität des Thätigen allein nicht denken lässt“, da sie ja die Rücksicht auf ein fremdes Wesen, den Gegenstand der Thätigkeit einschliesst. „Das Thätige erscheint daher als ein solches, welches, um das zu sein, was es ist, sich selbst nicht genügt, welches eine fremde ihm nicht eigene Bedingung als Eigenschaft seiner Natur in sich schliesst“ *). — Diesen Widersprüchen schreibt es Herbart zu, dass alle Philosophen dem strengen Begriffe der transienten Causalität, den der Physiker, ohne ihn nach allen Seiten auszudenken, unbedenklich gebraucht, aus dem Wege gegangen sind. Wir können dieser Behauptung auf unsere früheren Untersuchungen zurückblickend nur vollkommen beistimmen, und erkennen die Darlegungen des Philosophen als vollkommen den Kern der Sache treffend an.

Die Gründe der Unhaltbarkeit der zweiten und dritten Hauptansicht über die Veränderung hat derselbe nicht minder präcis entwickelt. Führt man die Veränderung auf einen Akt der Selbstbestimmung zurück, so erhellt durch Nachdenken leicht, dass diese selbst wieder unter den Begriff der Veränderung fällt, mithin ihrerseits von einer noch tieferen Selbstbestimmung abhängen müsste u. s. w.; will man diese Reihe nicht an irgend einer Stelle abbrechen, um eine absolute Selbstbestimmung, also eine absolute Veränderung anzunehmen, so wird dieselbe, als eine unendliche, ebenso untauglich zur Erklärung der Veränderung, wie die unendliche Reihe der äusseren Ursachen. (Einl. 107.) Im Beispiel: Wenn die menschlichen Handlungen auf eine innere Selbstbestimmung, das Wollen zurückgeführt werden, so würde das Wollen einer Handlung wieder ein Wollen des Wollens voraussetzen u. s. w., was unsinnig ist; oder man muss erklären, das Wollen steht nicht in deinem Willen, es ist ein absolutes Ereigniss, was den gemeinen Verstand, der die Macht der Motive kennt, empört. — Die Lehre vom absoluten Werden ist die am wenigsten populäre, aber am meisten philosophische der drei

*) Vergl. noch „Psychologie u. s. w.“ (Bd. 6. pag. 282.)

Ansichten, da sie die Widersprüche der transienten, wie der immanenten Causalität vermeidet, indem sie versucht, die Veränderung selbst als Qualität dessen anzusehen, was ihr unterworfen ist. In diesem Falle darf man sich aber die Veränderung nicht als eine beliebige, zufällige denken, sondern als eine in ihrem ganzen Verlaufe fest bestimmte; es dürfte keine Ruhe- und Wendepunkte in derselben geben, überhaupt keinen Uebergang aus einer Art der Veränderung in eine andere, sondern dieselbe müsste mit gleicher Geschwindigkeit continuirlich anhalten und stets eine und dieselbe Richtung verfolgen. Eine solche Veränderung existirt aber nicht in der Erfahrung und ist überdem sich selbst widersprechend; denn macht die ganze Reihe der successiven Zustände eines Veränderlichen die Qualität desselben aus, so entsteht als Fazit durch die Zusammensetzung derselben die Null. — Als Resultat dieser Untersuchungen ergiebt sich, dass alle die Begriffe, durch welche die unvollkommene Spekulation an das gemeine Denken anknüpfend die Veränderung zu begreifen gesucht hat, in Widersprüche verwickelt bleiben.

D. Auflösung des Problems der Veränderung und der wahre Causalbegriff.

Zur Lösung des in der Thatsache der Veränderung gegebenen Widerspruchs kann man, wie Herbart erklärt, entweder die Methode der Beziehungen von neuem anwenden, oder einfach das Resultat der Untersuchung des Inhärenzverhältnisses heranziehen. „Man erweitere die Untersuchung über inhärirende Merkmale auf successive, welche eben so wohl Ursachen nötig haben, wie jene.“ Fällt also in der Complexion (a, b, c . .) das Merkmal c weg, so bedeutet das, dass die entsprechende Ursache in Wegfall gekommen ist, welche in Verbindung mit der der Complexion zu Grunde liegenden Hauptursache (Substanz) das Merkmal hervorbrachte; tritt ein neues Merkmal d auf, so heisst das, dass eine neue Ursache mit jener in Wechselwirkung getreten ist. So erscheint die Constanz desselben Dinges geknüpft an das Fortbestehen einer

und derselben Hauptursache, die Veränderung geknüpft an das Gehen und Kommen der mit ihr in causale Gemeinschaft tretenden Nebenursachen der Merkmale des Dinges. (Met. 230.)

Zu demselben Ergebnisse kommt man indess auch, wie Herbart zeigt, wenn man der Richtung, welche schon das gemeine Denken in seiner Auffassung des Gegebenen eingeschlagen hat, bis zu Ende folgt. Man suche die logischen Motive auf, welche schon vor aller philosophischen Spekulation zur Conception einer Verursachung der Veränderungen geführt haben, und suche demgemäss jene Conception wissenschaftlich auszugestalten. Welches ist nun zunächst der Thatbestand des Gegebenen im vorliegenden Falle? Gegeben ist eine Regelmässigkeit in der Folge der Erscheinungen. „Die Erfahrung bringt uns dahin, dass wir aus allem, was zugleich geschieht, einiges Vorhergehende herausheben, um es mit einigem Folgenden zu verbinden — und das herausgehobene Vorhergehende und Folgende als unzertrennlich betrachten". Das Band, welches die unzertrennlichen Glieder zusammenhält, erscheint uns zwar nicht mit, „versuchen wir aber aus gewissen Vorzeichen andere Erfolge statt der bisherigen zu erwarten, so finden wir uns genöthigt, es beim Alten zu lassen. Denn die bisher beobachtete Stetigkeit in der Folge der Erscheinungen bleibt sich gleich. So müssen wir also das Band der Erscheinungen als ein Gegebenes gelten lassen" (wenn wir auch nicht begreifen, wie es objektiv gegeben sein könne). (Einl. 102.) Gegeben ist ferner das Geschehen als eine Veränderung an Dingen; der Widerspruch jedoch, dass ein Ding im nächsten Augenblick nicht mehr dasselbe ist, wie im vorigen, führt zur Begriffsbildung. Das gemeine Denken „ladet die Schuld der Veränderung auf etwas Anderes und Fremdes, welches als Ursache müsse herbeigekommen sein, um das Neue zu stiften". (Einl. 109.) So entspringt der Causalbegriff als das Resultat eines „nothwendigen Denkens, dessen Nothwendigkeit nicht innerlich im Gemüthe ihren Sitz hat, sondern im Gegebenen so vielmal entsteht, als vielmal die widersprechende

Form, Veränderung genannt, in der Sinnenwelt vorkommt".

Durch den Causalbegriff wird nun aber zugleich die Verknüpfung der „Vorzeichen" und „Erfolge" gedeutet. Erfolge sind jederzeit Veränderungen, zu denen das Denken Ursachen sucht; „es trifft nun häufig das Gegebene mit der Nothwendigkeit im Denken zusammen, wir halten alsdann die gefundenen Vorzeichen für die gesuchten Ursachen, die Erfolge für die Wirkungen, und so schmilzt der gedachte Zusammenhang (der Ursachen und Wirkungen) mit dem beobachteten (der Vorzeichen und Erfolge) in Eins" . . . „Fehlt zu der Voraussetzung die entsprechende Erfahrung, so bleibt nichtsdestoweniger jene in Kraft und nach dieser wird fortdauernd in der Beobachtung geforscht". (Einl. 102.)

Wir sind im Mittelpunkte der ontologischen Begriffe angelangt. Inhärenz und Veränderung führen beide auf den Begriff eines Zusammen zweier Wesen, in welchem mehr liegt als in der vereinzelten Existenz derselben. Das gemeine Denken hat einen rohen Begriff eines derartigen Zusammen in dem des Thuns und Leidens, der transienten Causalität; Sache der Spekulation wird es sein, diesen Begriff so zu modificiren, dass der unhaltbare Gedanke eines Eingreifens aus demselben ausgemerzt wird. Das wirkliche Geschehen, wie es in dem wechselnden Zusammen und Nichtzusammen der realen Elemente gegeben ist, kann keine Aehnlichkeit haben mit dem scheinbaren Wirken der sinnlichen Dinge; „im wirklichen Geschehen kann das Seiende weder von sich abweichen noch sich äussern, noch erscheinen. Das alles wäre Nichts als Entfremdung seiner selbst von innen heraus, also der Ursprung dieser Entfremdung wäre innerer Widerspruch". (Met. 232.) Die realen Elemente müssen einfache und unveränderliche Qualitäten sein, sonst wird der Begriff derselben zerstört; und bei der Erklärung der Veränderung dürfen diese Qualitäten nicht angetastet werden, sie können mit dem, was geschieht, nur mittelbar zusammenhängen. Ist

dann aber überhaupt noch ein Platz für den Begriff des Geschehens gelassen? Herbart antwortet: Ja, denn „hier tritt ein wissenschaftlich klarer und durch hinreichende Proben belegter Gedanke in's Spiel, dessen die Spekulation nicht entbehren kann". (Met. 212.)

Die Bedeutung dieses Gedankens, des Gedankens der zufälligen Ansichten, wird uns zunächst durch Beispiele aus der Mathematik und Mechanik erläutert. Die Analysis bedient sich sehr gewöhnlich des Hilfsmittels der Transformation einer Grösse, um sie unter eine Regel subsumiren zu können, die sonst auf dieselbe nicht anwendbar wäre; ebenso setzt die Mechanik oft an Stelle einer Kraft ihre Componenten nach bestimmten Richtungen; in beiden Fällen ist die veränderte Auffassung zum Theil von der Willkür der Betrachtung abhängig, je nach dem besonderen Falle wird dieselbe Grösse so oder so aufgefasst. Hier haben wir nun zufällige Ansichten. „Zufällig sind sie dem Begriffe gegenüber, von welchem sie genommen werden, und für den wir tausend andere Ausdrücke eben so gut hätten wählen können. Aber nothwendig sind sie an dem Orte, wo sie vorkommen, und sie müssen so gewählt werden, dass durch ihre Vermittelung dasjenige in Verbindung komme, wovon Eins durchs Andere eine neue Bestimmung erlangen soll". (Met. 190.) Ueberhaupt liegt die Bedeutung der zufälligen Ansichten darin, dass durch dieselben ein Hauptbegriff mit anderen Begriffen so in Verbindung gebracht wird, dass „ein Gedankensystem entsteht, von dem, als dem Grunde, das Erkennen zur Folge fortschreiten könne". (Met. 174.)

Es ergab sich vorhin die Aufgabe an die Spekulation, zwei Wesen so zusammen zu denken, dass in dem Zusammen etwas Neues geschehe. Die einzige Möglichkeit der Lösung dieser Aufgabe kann darin liegen, dass man an Stelle der einfachen und unveränderlichen Qualitäten der Wesen zufällige Ansichten derselben substituirt, durch welche eine Beziehung derselben aufeinander ermöglicht wird. Wir kennen zwar weder die einfachen Elemente, welche der Wirklichkeit zu Grunde liegen, und ihre einfachen Qualitäten, noch die Theile

α und β, in welche dieselben zu zerlegen wären, noch die Form ihrer Verknüpfung; da aber die Forderung, „dass aus der Zusammenfassung zweier Begriffe eine Folge entspringen soll, die aus der einfachen ursprünglichen Vorstellung der Gegenstände nicht entspringen kann", vorhanden ist, so muss doch von jeder einfachen Qualität eine zufällige Ansicht möglich sein, wiewohl sie uns unbekannt bleibt". (Met. 211.) Die Frage ist weiter, wie die „zerlegten" Qualitäten zweier Wesen zusammen einen Grund bilden, aus dem eine Folge entspringt.

Fassen wir nämlich zwei Wesen A und B zusammen, so ergeben ihre einfachen Qualitäten eine blosse Summe, aus der „ebensowenig etwas Weiteres wird, als aus den einfachen Richtungen der Schwere und des Gegendruckes auf einer schiefen Ebene". Wie aber in dem angeführten Falle sofort eine Beziehung der beiden Kräfte durch Zerlegung der Schwerkraft in ihre Componenten zu Tage tritt, so werden sich auch die zufälligen Ansichten jener Wesen als solche betrachten lassen, die „ineinandergreifen". (Met. 232.) Man kann sich denken, dass in den betreffenden Qualitäten etwas liegt, das einen Real-Gegensatz bildet, so dass als zufällige Ansichten sich etwa bilden lassen $A = m + n + \gamma$ und $B = \alpha + \beta - \gamma$, so wird das Resultat der Zusammenfassung beider, die Folge ihres Zusammens $m + n + \alpha + \beta$ sein. In Wahrheit kann zwar in der Zusammenfassung der Wesen nichts an ihnen verschwinden, die Qualitäten haben keine Theile, sie können nur ganz aufgehoben werden oder gar nicht, es bleibt jedes, was es ist, es erhält sich; aber es erfolgt eine „Störung", die Wesen „bestehen in der Lage, worin sie sich befinden, wider einander, ihr Zustand ist Widerstand". (Met. 234.) „Das wirkliche Geschehen ist demnach nichts Anderes als ein Bestehen wider eine Negation. Jede Selbsterhaltung denken wir durch eine doppelte Negation, welche unstreitig der Affirmation dessen, was jedes Wesen an sich ist, völlig gleich gilt. Allein diese doppelte Negation ist dennoch unendlich vieler Unterschiede fähig", je nach dem Bestandtheile der zufälligen Ansicht des Wesens, welcher eigent-

lich in der Zusammenfassung desselben mit einem anderen negirt werden sollte, und daher gewinnt jede Selbsterhaltung ihren eigenthümlichen Charakter (Met. 236); „alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, dass A sich entweder gegen B oder gegen C, D u. s. w. selbst erhält, verschwindet jedoch sogleich sammt dem Geschehen, wenn man auf das Seiende, so wie es an sich ist, zurückgeht . . . Die Begriffe des Seins und des Geschehens (— im eigentlichen Sinne —) sind völlig incommensurabel". (Met. 235.) Die Ergebnisse der spekulativen Berichtigung des gemeinen Causalbegriffes formulirt Herbart in folgenden Sätzen (Met. 237):

„Die Ursachen sind nicht transient, denn die Wesen A und B, welche sich gegen einander selbst erhalten, geben und nehmen einander Nichts.

Die Ursachen sind nicht immanent, denn jedes Wesen ist Ursache der Selbsterhaltung des Anderen.

Die Ursachen sind keine transcendentalen Freiheiten, denn die Selbsterhaltungen erfolgen unausbleiblich aus dem Gegensatz der Qualitäten.

Die Ursachen sind keine Regeln der Zeitfolge, denn gesetzt die Wesen seien „zusammen", so ist hiermit ohne den mindesten Zeitverlauf auch Störung und Selbsterhaltung gesetzt.

Die Ursachen liegen nicht in besonderen Vermögen, denn die Causalität entspringt unmittelbar aus dem Gegensatze, welcher zwischen den Wesen, aber in keinem einzeln genommen liegt.

Die Ursachen liegen nicht in Tendenzen oder Trieben, denn keine Qualität eines realen Wesens ist mangelhaft, bedürftig oder in irgend einem Uebergange begriffen.

Die Ursachen liegen nicht in besonderen Kräften, sondern die Wesen ganz und ungetheilt werden Kräfte oder sind insofern Kräfte, inwiefern sie mit anderen zusammen sind".

Nachdem die richtigen Begriffe über die Elemente der Wirklichkeit und das wirkliche Geschehen in der Ontologie

festgestellt sind, ergiebt sich für Herbart die zweite Hauptaufgabe aus der wahren Wirklichkeit, die in richtigen Begriffen gedacht wird, die Erscheinungen, welche in der Erfahrung gegeben sind, abzuleiten.

Dass die realen Wesen überhaupt nicht unmittelbar so erscheinen, wie sie sind, kann natürlich nicht an ihnen, sondern muss wesentlich an dem Beobachter liegen; so muss die Erklärung des „Scheins" nothwendig Voraussetzungen über den Vorgang des Erkennens benutzen. In der That stellt Herbart in dieser Hinsicht den Grundsatz auf, dass das erkennende Subjekt in die verschiedenen Relationen des A gegen B, C u. s. w. verwickelt wird, und dass ihm so „nur das Eigenthümliche der einzelnen Selbsterhaltungen nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprunges bemerkbar bleibt" (Met. 235). Die Grundlage, den Stoff unseres Wissen bilden nämlich die Empfindungen, d. h. die Selbsterhaltungen unserer Seele gegen die mancherlei äusseren Störungen; somit ist materiell alles Wissen nothwendig subjektiv, es ist nicht Abbildung der Qualitäten des Realen; dagegen bilden die Formen der Erfahrung etwas Objektives ab, nämlich die Verhältnisse mehrerer Realen zu einander; „unser Gewusstes ist daher stets ein Formales, es bildet Verhältnisse ab, ohne die Verhältnissglieder einzeln zu kennen" (Met. 328). Indess ist auch die Abbildung der Verhältnisse der realen Elemente der Wirklichkeit keine blosse Wiederholung derselben in der wissenden Seele, sondern jene Verhältnisse setzen sich dabei um in die Formen des „objektiven Scheins". Ein Schein ist nämlich subjektiv, wenn er auf der bestimmten qualitativen Beschaffenheit des erkennenden Subjekts beruht (so die Empfindung), er ist dagegen objektiv zu nennen, wenn er mit Nothwendigkeit aus dem Zusammentreffen der Bilder von Gegenständen im Spiegel einer Intelligenz überhaupt entsteht, so dass „bloss die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subjekt sich muss gefallen lassen" (Met. 292). Populär ausgedrückt: die Verhältnisse der realen Wesen werden gewissermassen in einer anderen Sprache, der Sprache der er-

kennenden Intelligenz, ausgedrückt, aber ohne Aenderung des Sinnes.

Zu den Formen des objektiven Scheins gehört in erster Linie die Räumlichkeit. Die (an sich unräumlichen) Verhältnisse der realen Elemente stellen sich für jede sie auffassende Intelligenz nothwendig in der Form räumlicher Beziehungen dar. Das, was in der Wirklichkeit dem Raume entspricht, und die Veranlassung zur Ausbildung der Raumauffassung bildet, der „intelligibele Raum“ ist lediglich der Umstand, dass nach Maassgabe des wechselnden „Zusammen“ und „Nichtzusammen“ zweier Wesen jedes dem anderen eine „Stelle darbietet“; in der Form des Raumes werden potentiell oder anticipirend die Causalbeziehungen aufgefasst, in welche die Wesen eventuell treten können. — Aus der „Unmöglichkeit alle Objekte in einem und demselben Raume d. h. als in bestimmter Gemeinschaft stehend aufzufassen“ entspringt weiter der Schein der Bewegung; wir versuchen alle Elemente als ein einziges System möglicher causaler Relationen bildend also als in einem Raume enthalten aufzufassen; indem dieser Versuch bei einigen misslingt, wird hier die Anweisung einer Stelle zugleich mit der Wiederaufhebung derselben verbunden sein müssen, d. h. die betreffenden Elemente werden uns als mit einer gewissen Geschwindigkeit durch den Raum gehend erscheinen (Met. 295). — Indem endlich nach Maassgabe des wechselnden Zusammen und Nichtzusammen der Wesen die Setzung eines Dinges in einem Zustande substituirt wird durch die Setzung desselben in einem anderen Zustande, entsteht das Nacheinander, die Zeitlichkeit, welche speciell durch die Bewegung ihre quantitative Bestimmung erfährt; denn bei der Bewegung verketten sich Setzungen und Aufhebungen derselben Grösse (der Geschwindigkeit) derart, dass eine Zählung entsteht: „Zeit (— als Grösse —) ist die Zahl der Bewegung“. Der ursprünglichen Entstehung nach knüpft sich eine besondere Zeitzählung an jede einzelne Veränderungsreihe; alle diese unendlichen Zeitlinien fallen jedoch zusammen in eine einzige, sofern von der Natur des Geschehens, das in jedem Zeitpunkte sich zuträgt, abstrahirt wird: so entsteht die objektive Zeitordnung, in welcher jedes Ereigniss seinen bestimmten Punkt einnimmt, dergestalt, dass selbst die verschiedenartigsten Ereignisse, welche ganz verschiedenen Reihen angehören, in zeitliche Relation treten (Met. 287 ff.).

„Der Zuschauer fragt sich nun nach dem Grunde der Zeitdistanzen der Ereignisse, d. h. er will wissen, warum gewisse Ereignisse nicht früher oder später, vor oder nach dem anderen eintreten“. Nun hängt dies Eintreten ab von der vorgängigen Bewegung, durch welche Elemente in causale Gemeinschaft treten; jede Bewegung aber, von der nicht ein besonderer Grund vorhanden ist, muss rückwärts ins Unendliche construirt werden, und so stellen sich die anfangslosen ursprünglichen Bewegungen der Elemente als ein Grund dar, von welchem die Zeitordnung der Ereignisse abhängt. Ausser den ursprünglichen Bewegungen giebt es aber auch anfangende, welche auf bewegende Kräfte zurückgeführt werden; die letzteren stellen somit einen zweiten Grund objektiver Zeitordnung dar.

Welche reale Bedeutung haben nun die bewegenden Kräfte? „Die äusseren und die inneren Zustände der Wesen müssen sich, so erklärt Herbart, wechselseitig nach einander richten“. So wie von der näheren oder entfernteren causalen Beziehung derselben, welche sich in der relativen Lage im Raume darstellt, die inneren Zustände der Selbsterhaltung abhängen, so muss auch gegebenen Falls der äussere Zustand zweier Wesen, ihre gegenseitige Lage im Raume, sich dem Verhältniss der vorhandenen inneren Zustände derselben gemäss einrichten (Met. 279). Auf dieses Axiom, zu welchem noch der Begriff des „unvollkommenen Zusammen“ hinzukommt, gründet unser Philosoph seine Theorie der Materie und seine Deduktion der ursprünglichen attraktiven und repulsiven Kräfte derselben. Der Hilfsbegriff des unvollkommenen Zusammen ist deshalb hierbei unentbehrlich, weil andernfalls nicht einzusehen wäre, wie zwischen zwei Wesen ein inneres Verhältniss der causalen Gemeinschaft entstehen kann, ohne dass die entsprechende äussere Relation gegeben

ist; denn nach der allgemeinen Theorie ist das „Zusammen" der Wesen der Grund, von welchem ihre inneren Zustände als Folgen abhängen, nicht aber umgekehrt.

Durch die Zulassung des Begriffes bewegender Kräfte zur Erklärung des Verlaufs der Ereignisse will Herbart jedoch in keiner Weise den Grundsatz, „dass aus eigentlichen Ursachen keine Succession entsteht" (Met. 299), beeinträchtigt sehen. Jene Kräfte seien ja keine realen Qualitäten und gehören nur zur Erscheinung; „der zeitliche Schein der Succession fordert einen Erklärungsgrund, der vom Realen eben so weit entfernt ist, als er selbst". Hume und Kant begingen nach Herbart bei der Bestimmung des Causalbegriffes gerade den Hauptfehler, dass sie „die Causalität gebrauchten, um daraus die Succession der Weltbegebenheiten zu erklären"; so verloren sie die wahre Causalität gänzlich aus den Augen, denn Causalität als eine Regel der Zeitfolge gehört gänzlich der Erscheinung an; bestimmt man den Causalbegriff in diesem phänomenologischen Sinne, so wird es unmöglich mittelst desselben ein wirkliches Geschehen, z. B. das Entstehen der sinnlichen Empfindung in der Seele zu erklären, während umgekehrt aus dem Begriffe der Causalität als eines zeitlosen Verhältnisses zweier Wesen, so wie er oben festgestellt wurde (so ist Herbart's Meinung), sehr wohl der Schein der regelmässigen Succession der Ereignisse erklärt werden kann.

E. Kritik.

Wir haben schon bemerkt, dass die Herbart'sche Metaphysik, ein Versuch das dogmatisch-spekulative Denken zu erneuern und zwar zu erneuern auf Grund einer gewissenhaften Auseinandersetzung mit den Ansprüchen des Kriticismus, als eine philosophische Erscheinung von höchster Bedeutung anzusehen ist. Die Streitfrage, ob der objektiven von den Dingen und ihren Verhältnissen oder der subjektiven von der Erkenntniss ausgehenden Betrachtungsweise in der Philosophie das Primat gehöre, ist noch immer nicht definitiv

entschieden; die Entscheidung derselben aber erfordert zuvörderst einmal die gewissenhafteste Prüfung der zu Gunsten der einen oder der anderen Anschauung vorgebrachten Argumente bezw. der Ergebnisse, zu welchen das dogmatische und das kritische Denken schliesslich kommen; und die Entwickelungen Herbart's verdienen um so mehr Beachtung, als wir es hier mit einem Denker vom grössten Scharfblick und von gründlichster Einsicht in die Ergebnisse der vorangegangenen Entwickelung der Philosophie zu thun haben.

Ein wichtiges methodisches Princip des Kriticismus erkennt auch Herbart unumwunden an, dass die Metaphysik nicht als eine Wissenschaft des Möglichen aus dem ganz auf sich selbst gestellten Denken entwickelt werden kann, sondern dass sie von dem Gegebenen auszugehen hat; die Erfahrungserkenntniss (wenn wir es kritisch ausdrücken) oder die Erfahrungswelt (dogmatisch ausgedrückt) ist da, und diese Thatsache ist der gemeinsame Punkt, an welchem sowohl die kritische Untersuchung Kant's als die dogmatische Spekulation Herbart's einsetzen, indem der Erstere fragt, worauf die Erkenntniss objektiver Verknüpfungen in der Erfahrung beruht, der Letztere, wie wir uns die Erfahrungsobjekte zu denken haben. Diesem Programme nach tritt die Metaphysik in unmittelbare Beziehung zu der Erfahrungswissenschaft und gewinnt dadurch den Anspruch auf Anerkennung ihrer Existenzberechtigung auch seitens des kritischen Philosophen. Denn es kann und darf diesem nicht einfallen, die wissenschaftliche Empirie in Zweifel ziehen und gewissermassen suspendiren zu wollen, bis er auf Grund seiner Untersuchung der Bedingungen des objektiv-giltigen Erkennens derselben ihren Brief ausstellen kann, da ja ohne dieselbe der kritischen Untersuchung der Gegenstand fehlte; ebenso wenig also kann auch vom kritischen Gesichtspunkte aus denen ein Halt zugerufen werden, welche es sich zur Aufgabe machen wollen, die wissenschaftliche Auffassung der Dinge, welche schon fortwährend an der Erfahrung selbst sich berichtigt, auch da, wo die Erfahrung nicht mehr als entscheidende Instanz benutzt werden kann, wo aber doch in den Begriffen, welche wir uns über die

Objekte bilden, noch Schwierigkeiten bestehen, noch weiter zu berichtigen und so zu einem abgeschlossenen und das Denken vollkommen befriedigenden System auszugestalten. Erst das Resultat, zu welchem der Metaphysiker kommt, oder eventuell die sich einstellende Einsicht in die Resultatlosigkeit seiner Bemühungen wird dem Kritiker Anlass geben, von neuem seine Stimme zu erheben.

Im Gegensatz zu den älteren Metaphysikern hat sich ferner Herbart in entscheidender Weise durch den Hume'schen Gedanken beeinflussen lassen, dass das Weltbild, welches der naive Mensch durch einfache Wahrnehmung in sich aufzunehmen glaubt, Elemente enthält, die durch sein eigenes Denken zu dem Gegebenen hinzugethan sind; selbst die unwissenschaftliche Weltbetrachtung ist nach Herbart bereits auf dem Wege der Spekulation, indem sie die Begriffe des constanten Dinges, des übergreifenden Wirkens u. s. w. zu dem Gegebenen hinzubringt. Von Kant weicht jedoch Herbart gerade an diesem Punkte in bedeutungsvoller Weise ab; denn wenn dieser jene Begriffe als rein intellektuelle Zuthaten zur Wahrnehmung betrachtet, welche an sich kein zwingendes Motiv zur Bildung derselben enthalten soll, so wurzeln nach Herbart die allgemeinen Erfahrungsbegriffe in den gegebenen Formen der Erfahrung. Nach Kant sind jene Begriffe selbst die (Verstandes-)Formen der Erfahrung, nach Herbart sind sie Versuche, die an sich nicht begrifflichen Formen des Gegebenen im Denken zu erfassen, und damit ergiebt sich sofort die Erwartung, dass es möglich sein wird, diese Formen noch in besserer Weise durch wissenschaftliches Denken in Begriffe zu fassen, mit anderen Worten: Die Erfahrungsbegriffe weiterzubilden.

Die Gegenüberstellung von Materie und Form der Erfahrung scheint daher bei Herbart eine ganz andere Bedeutung als bei Kant zu haben. Indem dieser die „Materie" als das Gegebene betrachtet, gelten ihm ohne weiteres die „Formen" als Zuthaten zu dem Gegebenen, und er identificirt sie mit den Erfahrungsbegriffen, bei genauerem Nachsehen lässt sich indessen zeigen, dass die Differenz beider Denker in

diesem Punkte keine so grosse ist, als es den Anschein hat. Denn wenn Kant allerdings die Formen der Erfahrung als von der Empfindung unabhängig betrachtet, wie es ja Herbart auch thut, und sie auf die Funktion des Verstandes bezieht, so schliesst diese Anschauung nicht aus, doch in gewissem Sinne auch die Formen als gegeben anzusehen. Zwar der Verstand ist es, der die Formen hervorbringt, aber das ist jener, in seiner Thätigkeit nicht unmittelbar zu beobachtende transcendentale Verstand, durch welchen Erfahrungsobjekte gemacht werden; für den die Erfahrung bearbeitenden reflektirenden Verstand werden wir auch nach Kant die Formen als gegeben anzusehen haben. Die gegebenen Erfahrungsformen Herbart's sind identisch mit den Schematen der reinen Verstandesbegriffe bei Kant. Das Schema ist die Verbindungsform des Mannigfaltigen in der sinnlichen Anschauung gemäss der Einheit der Kategorien. Diese Verbindungsform beruht nun zwar auf der ursprünglichen synthetischen Funktion des Verstandes, welche es macht, dass schon in der empirischen Anschauung das Mannigfaltige als der Einheit der Kategorien gemäss gegeben erscheint, aber für die empirische Betrachtung ist das Schema doch ein Gegebenes, und der Verstandesbegriff, auf welchem nach der transcendentalistischen Hypothese das Schema beruht, scheint hier erst nachträglich hinzuzukommen. Wir können demnach den ganzen Unterschied der Kant'schen und der Herbart'schen Lehre über die Formen nur darin finden, dass es bei dem letzteren mit dem Gegebensein der Formen sein Bewenden hat, während Kant die Formen zwar auch als gegeben für das empirische Denken betrachtet, welches die Begriffe Ursache, Substanz s. s. w. ja durchaus nicht etwa beliebig auf den Wahrnehmungsinhalt anwendet, sondern in der Anwendung derselben überall gebunden ist, gleichzeitig aber den Ursprung der Formen durch die transcendentalistische Hypothese zu erklären sucht. Nur diese Differenz bleibt dabei noch bestehen, dass Kant (und darin liegt eben der Grund zur Bildung jener Hypothese) die objektive Einheit des Mannichfaltigen der Anschauung, welche durch die Erfahrungsbegriffe

gedacht wird, als ein Verhältniss rein intellektueller Art ansieht; die empirische Anschauung überlässt es zwar nicht dem Belieben, wann wir den Begriff der Ursache u. s. w. anwenden wollen, aber sie zwingt uns doch nicht überhaupt diesen Begriff anzuwenden; dass wir die Begriffe der Substanz, Ursache u. s. w. bilden, lässt sich nach Kant nur aus der Organisation des erkennenden Subjektes erklären, während Herbart glaubt, dass diese Begriffe sich auf Grund der Data der empirischen Anschauung, so wie alle anderen empirischen Begriffe (etwa der Dichte, der Elasticität u. s. w.) nothwendig ergeben.

So scheint zwar auch Herbart anfänglich dem transcendentalen Idealismus zuzusteuern, indem er das, was der naive Mensch als die gegebene Wirklichkeit betrachtet, vielmehr als ein Produkt des die eigentlichen und wahren Data verknüpfenden Denkens ansieht; aber dies Denken gilt ihm durchweg nur als eine sekundäre Funktion, die Intelligenz ist ihm nicht die nothwendige und unerlässliche Vorbedingung einer Objektivität, sondern sie ist lediglich die Beobachterin und Bearbeiterin derselben; die Beziehung des Objektiven auf das erkennende Subjekt beschränkt sich darauf, dass das Objekt für das Subjekt ein Gegenstand des Wissens wird, sie ist keine dem Objekt an sich wesentliche. — Die Frage, wie es möglich ist, dass uns überhaupt ein objektiver Zusammenhang der Erscheinungen gegeben sein kann, woher mit anderen Worten die in der empirischen Anschauung bereits enthaltenen Zusammenhangsformen rühren, will ja Herbart als eine offene lassen und erst in der Psychologie beantworten; die Untersuchung, wie Erkenntniss möglich ist, lässt sich ja nach seiner Meinung nur auf Grund metaphysischer Voraussetzungen führen. Lassen wir diese Meinung hier auf sich beruhen, so ist doch zu sagen, dass die spekulative Forschung Herbart's selbst auf erkenntniss-theoretischen Voraussetzungen ruht. Was ist die ganze Lehre über Materie und Form der Erfahrung anders als ein Anfang erkenntniss-kritischer Analyse? was ist die Behauptung, dass das Weltbild des gemeinen Denkens ein Produkt des beziehenden Denkens darstellt, anderes als eine erkenntniss-

theoretische Hypothese, da doch nirgends die vom Denken noch unberührte Erfahrung anzutreffen ist, nirgends jene primitive Spekulation des natürlichen Denkens unmittelbar verfolgt werden kann? Wenn es nun erlaubt ist, einige Schritte in der Analyse des Erkennens vorwärts zu thun, warum sollen nicht noch mehrere erlaubt sein? Nach Drobisch*) genügt es zwar zur Bestätigung einer philosophischen Grundansicht, dass die von ihr ausgehende Bewegung des Denkens wieder zum Anfang zurückführt, und so ein in sich abgeschlossenes System von Begriffen entsteht; aber dann wäre man ja doch eben so sehr berechtigt von erkenntniss-theoretischen, als von metaphysischen Axiomen auszugehen; auch bezeichnet derselbe Denker die Deduktion der (— natürlichen —) Auffassung des Gegebenen in Raum, Zeit und den übrigen Erfahrungsformen als eine selbstständige nicht psychologische Aufgabe; es ist Sache einer „metaphysischen Demonstration" zu zeigen, dass „diese und keine anderen Formen für jedes dem Wechsel im scheinbaren Geschehen zuschauende Subjekt entstehen müssen"; man kann also doch wohl sagen, dass die Methode, erst über das Erkennen und sodann über die Dinge, und die andere Methode, erst über die Dinge und dann über das Erkennen Feststellungen zu treffen, logisch gleichberechtigt sind; es würde sich nur fragen, von welchem Ausgangspunkte ausgehend wir einen vollständig in sich abgeschlossenen Zusammenhang der Gedanken erhalten.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet kann auch dem einzigen direkten Argumente Herbart's gegen den Transcendentalismus, dass das Ich ein Produkt der psychologischen Entwicklung, nicht ein ursprüngliches Correlat aller Objektivität sei, keine ausschlaggebende Bedeutung beigemessen werden. Das Ich erscheint als etwas Abgeleitetes, wenn man von den Dingen ausgeht, als etwas Primäres, wenn man vom Erkennen ausgeht; welcher Ausgangspunkt des Denkens der angemessene sei, kann aber nach der Bemerkung von Drobisch erst der Erfolg lehren. Da wir unten die dogmatische Methode

*) Beiträge zur Orientirung über die Herbart'sche Philos.

Herbart's mit Misserfolg enden sehen werden, so können wir hier darauf verzichten, das transcendentalistische Princip der nothwendigen Correlation von Ich und Objekt gegen ihn aufrecht zu erhalten, zumal wir an späterer Stelle Gelegenheit haben werden, die beiden in Betracht kommenden Standpunkte genauer gegeneinander abzuschätzen.

Schauen wir jetzt aber einmal zu, wie es mit der Behauptung, dass die Erfahrungsbegriffe, speciell der Causalbegriff ihrem vollen Inhalte nach Produkte der Bearbeitung des Gegebenen sind, bestellt ist. Der gemeine Causalbegriff soll, wie wir gesehen haben, dadurch entstehen, dass das Denken sich bemüht, die Thatsache der Veränderung mit der Einheit und Constanz der Dinge (eine Vorstellung, die ihrerseits auch durch die Thatsachen aufgedrungen sei) vereinbar zu machen. Wir wollen die angenommenen Bedingungen als gegeben anerkennen, so scheint uns doch durch dieselben der Causalbegriff nicht nach eindeutiger logischer Nothwendigkeit bestimmt zu sein. Gewiss, der Philosoph, der schon im Besitze dieses Begriffes ist, und in dessen Denken das Ding als Seiendes gedacht und die Veränderung in Widerspruch treten, findet den Causalbegriff als das bereitliegende Mittel der Auflösung vor. Ob aber bei einer Intelligenz, die den Causalbegriff noch nicht besässe, dagegen aber den Widerspruch zwischen dem Gedanken des als seiend gesetzten Dinges und der Veränderung in voller Schärfe fühlte, jener Begriff sich unfehlbar als logischer Schluss zu den gegebenen Prämissen einstellen würde, erscheint doch sehr zweifelhaft. Die Erfahrungsbegriffe sollen nach Herbart nicht wie die Kategorien Kant's im Wesentlichen fest in der Organisation des Geistes gegebene Formen, sondern die Resultate eines Denkprocesses sein; aber dieser Denkprocess ist wohl nicht minder hypothetisch als die transcendentale Synthese Kant's; auch er ist nur auf Grund der fertigen Erfahrung und der in ihr herrschenden Begriffe reconstruirt, nicht direkt nachweisbar. Welchen Werth eine solche Reconstruktion hat, darüber ist in der neueren Psychologie anlässlich des Begriffes der „unbewussten Schlüsse“ viel gestritten worden. Ohne ausführlicher auf die wissenschaftliche Berechtigung des regressiven analysirenden Verfahrens, dessen sich ja der Transcendentalismus systematisch bedient, einzugehen, bemerken wir nur dies, dass man dabei doch zum mindesten von der eindeutigen Bestimmtheit der (gegebenen) Folge durch das ermittelte Princip als ihren Grund überzeugt sein muss. Diese Ueberzeugung scheint uns Herbart nicht genügend gesichert zu haben. Es handelt sich hier einfach um die Tragweite jener „Methode der Beziehungen“, von welcher wir in der ursprünglichen Conception des Causalbegriffes durch das gemeine Denken gewissermassen eine „unbewusste“ Anwendung haben. Vergleicht man das, was Herbart mit dieser Methode auf dem Wege des bewussten reflektirenden Denkens leistet, so muss man füglich bezweifeln, ob durch dieselbe ein so eigenartiger Begriff wie derjenige der Causalität ursprünglich und ohne dass eine Spur von ihm im Denken vorhanden war, geschaffen worden sein kann. Welchen neuen Begriff gewinnt z. B. Herbart nach dieser Methode zur Erklärung der Inhärenz mehrerer Merkmale in einem Wesen? Nichts als den ganz unbestimmten Gedanken eines „Zusammen“, bei dem sich sicher Niemand etwas denken könnte, wenn nicht die Vorstellung der physischen Wechselwirkung aus der Erfahrung bereit läge; die Berichtigung des „Widerspruches“ der Inhärenz durch den genannten neuen Begriff ist Nichts weniger als ein (eindeutiger) Schluss vom Grunde auf die Folge, sondern vielmehr ein Akt der Subsumtion eines unbekannten Verhältnisses unter ein bereits bekanntes; es wird kein neuer Begriff geschaffen, sondern ein vorhandener nur neu angewandt. Wie überhaupt daran festzuhalten ist, dass durch die logische Schlussfunktion keine neue Verknüpfung herausgebracht werden kann, eine Leistung, welche immer ein im logischen Denken nicht enthaltenes Princip der Synthese erfordert (sei dies die Erfahrung oder irgend etwas Anderes), so ist erst recht nicht daran zu denken, dass durch einen logischen Schluss ein neuer Begriff geschaffen würde. Ein Widerspruch fordert zwar eine Lösung, aber er kann nicht zugleich den Begriff, durch welchen die

Lösung erfolgt, an die Hand geben; er stellt zwar ein treibendes Motiv für die Denkarbeit dar, aber wenn diese Denkarbeit etwas schaffen soll, so ist dazu noch ausserdem irgend eins derjenigen Erkenntnissmittel erforderlich (Erfahrung, Raumanschauung etc.), durch welche der Gedanke aus sich heraus und zu etwas Neuem geführt wird. Die Lösung des Widerspruches ist eine Aufgabe; nun ist aber in der Mathematik bekannt, dass die analytische Lösung einer Aufgabe nur möglich ist für den, welcher anderweit bestehende Zusammenhänge (Lehrsätze) kennt, oder dieselben anlässlich der Aufgabe zu ermitteln weiss; ebenso kann ein Widerspruch zwar die Veranlassung geben, diejenigen Verhältnisse anderweit aufzusuchen, durch welche er zu beseitigen ist, aber in ihm selbst liegt die Erkenntniss der letzteren nicht. Die Widersprüche der Inhärenz und der Veränderung finden nun ebenso allerdings ihre Lösung mit Hilfe des Begriffes der causalen Gemeinschaft, aber die Lösung setzt voraus, dass man diesen Begriff kennt, der Widerspruch als solcher ist so wenig die Quelle dieses Begriffes, als die geometrische Aufgabe die Quelle der Lehrsätze ist, durch welche sie gelöst wird.

Können wir also auch nicht zugeben, dass es Herbart gelungen sei, den Ursprung des im gemeinen Erfahrungsgebrauch vorhandenen Causalbegriffes genügend zu erklären, so ist immerhin der Weg, auf welchem er dies versucht hat, sehr beachtenswerth. Zwischen den beiden Extremen des reinen Empirismus und des reinen Apriorismus möchte Herbart die Mitte halten. Abweichend vom Empirismus gesteht Herbart zu, dass der Causalbegriff nicht unmittelbar empirischer Natur ist, er will aber deswegen die aprioristische Behauptung, dass derselbe vom Denken spontan und ohne genügende äussere Motive zum Gegebenen hinzugebracht wird, nicht annehmen, indem er vielmehr lehrt, dass jener Begriff durch eine denkende Bearbeitung des Gegebenen hervorgebracht wird; das Gegebene enthalte also Motive, welche der Bildung desselben Veranlassung und Richtung geben, aber diese Motive werden doch nur wirksam für ein „spekulativ aufgeregtes Denken“. Wir können dies als eine logisch-genetische Theorie bezeichnen.

Als Methode hat dieselbe unter allen Umständen ihre volle Berechtigung. Vor allen weiteren, tiefer dringenden Erklärungsversuchen wird die Erkenntnisstheorie zuerst einmal zu fragen haben, welche thatsächlichen Motive der Bildung der Erfahrungsbegriffe zu Grunde liegen, zu welchen speciellen Verhältnissen der sinnlichen Anschauung sie in nothwendiger Beziehung stehen, dann wird sich von selbst weiter zeigen, was das Denken seinerseits noch hinzuthun muss, damit der bekannte Bestand jener Begriffe herauskommt. Die besten modernen Logiker (Sigwart, Wundt u. A.) haben denn auch diese Methode befolgt. Freilich wird schliesslich die entscheidende Frage nicht zu umgehen sein, ob die Betheiligung des Denkens bei der Conception jenes Begriffes nur eine formale, das Gegebene lediglich zusammenfassende oder eine constitutive Thätigkeit ist, durch welche eine aus dem Gegebenen allein nicht zu motivirende Zusammenhangsform geschaffen wird. Die Frage ist, mit Kant zu reden, ob das Denken nur analytische Funktion ist, oder ob es auch ein synthetisches Denken giebt. Herbart hat dieselbe im ersteren Sinne beantwortet; er glaubt keine besondere, synthetische (schöpferische) Bethätigungsweise des Denkens, also keine specifischen Denkformen (Kategorien) voraussetzen zu müssen, um den Causalbegriff zu erklären, sondern mit dem gewöhnlichen Begriffe des nach den Regeln des Widerspruches und der Identität vor sich gehenden (analytischen) Denkens auskommen zu können; er bedient sich nur des Begriffes einer Intelligenz überhaupt, nicht desjenigen einer besonders organisirten Intelligenz.

Obwohl also Herbart auf die Anknüpfungspunkte, welche für den Causalbegriff im Gegebenen liegen, einen stärkeren Nachdruck legt, als Kant, so wollen wir doch schon hier darauf hinweisen, dass in Bezug auf die Bestimmung der „Kriterien“ der Causalität der letztere dem Empirismus bedeutend näher steht, als der erstere, welcher sich mehr an die ältere Metaphysik anschliesst. Während Kant überein-

stimmend mit Hume erklärte, dass der Causalbegriff sich ausschliesslich auf die „Succession der Erscheinungen nach einer Regel“ beziehe, sind es nach Herbart die sich verändernden Dinge, welche zur Bildung des Begriffes Veranlassung geben; die Anwendung des Causalbegriffes erscheint also hier gebunden an die vorgängige Auffassung der Wirklichkeit unter der Form des Substanzbegriffes, während sie dort nur an die Thatsache der Regelmässigkeit im Verlaufe der Erscheinungen geknüpft wird. Bei Kant gilt der Begriff des „Wirkens“ als ein sekundärer, welcher nachträglich aus der Verbindung des Causalitäts- mit dem Substanzbegriffe hervorgeht, bei Herbart spielt die Verknüpfung der „Vorzeichen und Erfolge“ eine untergeordnete Rolle, sie ist ihm eine Form des Gegebenen, welche nachträglich durch denselben Causalbegriff gedeutet wird, der sich ursprünglich als das Erklärungsmittel der Veränderung ergab*). Hier treten sich zwei Richtungen der Auffassung gegenüber, deren Gegensatz in der Entwickelung des Causalproblems eine nicht minder bedeutende Rolle gespielt hat und noch spielt als der Gegensatz des Empirismus und Apriorismus; wir bezeichnen sie als die ontologistische und die phänomenalistische. Für die eine decken sich der Begriff der Causalität und das Problem der Causalität mit dem Begriffe des Gesetzes und der Thatsache der Gesetzlichkeit der Natur, für die andere fällt jener Begriff mit dem des Wirkens zusammen und das Problem ist die Erklärung des „Ueberganges“ der Wirkung von einer Substanz auf die andere. Es ist klar, dass die eine ihren Gegenstand conkreter, die andere dagegen abstrakter fasst.

Man sollte meinen, dass die Anwendung des Causalbegriffes im gemeinen Denken keinen Zweifel darüber lassen könnte, welches die ursprüngliche Beziehung desselben sei. Ein solcher Zweifel kann allerdings auch nicht bestehen, wenn man die historisch- und psychologisch-ursprüngliche Bedeutung

*) Vergl. „Psychologie“ §. 142: Man verfehlt gänzlich den Sinn, verdirbt gänzlich den Gehalt des Causalbegriffes, wenn man ihn, der sich lediglich auf den Widerspruch der Veränderung bezieht, auf die Reihenfolge der Empfindungen deutet.

des Begriffes im Auge hat; die Uebertragung der Vorstellung der willkürlichen Thätigkeit von uns auf die äusseren Dinge ist gewiss ein schon auf der frühesten Entwickelungsstufe des Denkens vor sich gehender Akt, der jedenfalls der Erwartung gleicher Folgen auf gleiche Vorzeichen, welche eine bereits ausgedehntere aufmerksame Beobachtung voraussetzt, vorangeht*). Anders aber liegt die Sache, wenn man fragt, in welchem von beiden Fällen wir die einfachere logische Sachlage haben; was der Mensch zeitlich zuerst denkt, kann dem logischen Zusammenhange nach sich als Anticipation eines Gedankens darstellen, der, wenn er begründet werden soll, eine ganze Reihe von Vorbegriffen erfordert. Erst das wissenschaftliche Denken stellt das Logisch-Erste und Einfache heraus. Wie weit nun der Begriff des Wirkens der Substanzen aufeinander geeignet ist als der eigentliche Kern des Causalitätsgedankens und als die Grundlage aller wissenschaftlichen Anwendungen desselben zu gelten, werden wir weiterhin sehen.

Wir haben gesehen, wie uns Herbart, rückwärts gehend, die Erfahrungsbegriffe als Produkte eines Denkprocesses darzustellen sucht; es kommt ihm nun weiter darauf an zu zeigen, dass dieser primitive Denkprocess, durch welchen die gewöhnliche Auffassung der Wirklichkeit bedingt ist, eine Fortführung durch bewusste Spekulation und, dass also die gemeine Auffassung der Wirklichkeit eine Umbildung erfordert. Die Gegner Herbart's haben die Lehre, dass diese Auffassung noch mit Widersprüchen behaftet ist, die vertilgt werden müssen, besonders energisch bekämpfen zu müssen geglaubt; in erster Linie ist Trendelenburg zu nennen, welcher speciell den Begriff des Seins als einer „absoluten Position“ zum Gegenstande seiner Angriffe machte, da dieser in der That den „festen Maassstab“ bildet, an dem gemessen die Begriffe

*) Wir wollen dies wenigstens hier zugeben, wenn auch ein empirischer Beweis dafür durch Beobachtung der frühesten Regungen des erklärenden Geistes im Kinde noch zu erwarten ist.

der gemeinen Erfahrung widersprechend erscheinen. — Wenn es Trendelenburg*) als einen Trugschluss bezeichnet, dass Herbart von der indirekten und subjektiven Definition des Seienden als des Nichtaufzuhebenden ausgehend zu einer Bestimmung über die objektive Beschaffenheit desselben gelange, dass er also, mit anderen Worten gesagt, das Denken und seine Anforderungen als die Norm für das Sein und seine Verhältnisse betrachte, so klingt das ja, wenn man mit dem genannten Kritiker Denken und Sein ursprünglich als Gegensätze betrachtet, sehr plausibel. Aehnlich bezeichnet es Laas als einen Rückfall Herbart's in den gröbsten Dogmatismus, wenn derselbe dem Denken die Macht zutraue, das Seins-Mögliche zu bestimmen**). Uns scheint sein Verfahren unter Berücksichtigung seiner Auseinandersetzung mit dem Kant'schen Kriticismus als ein vollkommen berechtigtes, und der Einwand Tendelenburg's ruht jedenfalls auf einer viel dogmatischeren Basis als die Spekulation Herbart's. Denn daran denkt der Letztere allerdings nicht, das Sein als etwas dem Denken Fremdes gegenüberzustellen, seine Definition des Seins gründet sich auf den Gebrauch, welchen wir vor aller philosophischen Kritik von dem Begriffe des Seins machen, und sofern ist sie allerdings eine „indirekte" und „subjektive", aber eine direkte und objektive Definition des Seins kann es gar nicht geben, die Frage kann nur sein, welchen Sinn im Erkennen der Begriff des Seins hat, und welches sein Anwendungsgebiet ist. Auf der Grundlage dieser ganz selbstverständlichen Einschränkung geht nun Herbart allerdings weiterhin, und insofern hat Laas völlig Recht, dogmatisch vor. Aber wir sehen darin keinen Grund zu einem Vorwurf; denken die Erfahrungswissenschaften nicht auch dogmatisch? Ohne Rücksicht auf die Correlation der Erkenntnissobjekte und des Subjekts zu nehmen, suchen sie das Wesen der ersteren zu bestimmen, und Niemand, auch die kritische Philosophie nicht, kann sie dabei hindern wollen; es ist ja nicht nöthig, dass man immer und an allen Punkten die Beziehung

*) Vgl. Abhandlungen der Berliner Akademie von 1853.

**) Laas, Idealismus und Positivismus Bd. III. pag. 144ff.

der Objekte auf das erkennende Subjekt in's Auge fasst; eben weil diese Beziehung eine gleichmässig für die Gesammtheit der Objekte giltige ist, kann man bei der Betrachtung der Objekte in ihrem Verhältniss zu einander von derselben gänzlich absehen; die Wissenschaft erforsche nur ruhig und unbefangen die Objekte so, als ob jene principielle Relation gar nicht existirte, als ob dieselben „Dinge an sich" wären; hat jene Relation wirklich eine Bedeutung, so wird sich schon am Schluss die Nothwendigkeit auf dieselbe zurückzukommen von selbst herausstellen; und nicht nur für die empirische, sondern ebenso auch für die spekulative Forschung gilt dies!

Wir meinen nun, dass Herbart in seiner Definition des Seinsbegriffes vollkommen zutreffend die Momente zum Ausdruck bringt, welche für die Anerkennung eines Gegebenen als eines Realen im gemeinen Denken und in der Wissenschaft maassgebend sind, in anderer Weise lässt sich der Begriff aber gar nicht bestimmen. Schon im gemeinen Denken und in der Wissenschaft beobachten wir jene „Wanderung des Begriffes", welche für unseren Philosophen eine so entscheidende Bedeutung hat. Wie wir überhaupt dazu kommen, etwas als ein Reales anzuerkennen, vermag Niemand zu sagen, denn mit solcher Anerkennung fängt alles Denken an; ferner betrachtet jeder zunächst alle seine Empfindungen als Realitäten, in der Empfindung liegt also der Ausgangspunkt aller Real-Anerkennung und erst weiterhin tritt eine kritische Sichtung ein. Was überzeugt uns aber z. B., dass ein durch Hohlspiegel erzeugtes optisches Phänomen nicht real ist? Antwort: die Einsicht, dass es ein Bedingtes ist, welches (natürlich für das erkennende Subjekt) objektiv aufgehoben wird, wenn die Zusammenstellung von Objekt und Spiegel beseitigt wird, und welches demnach auch in Gedanken als aufhebbar erscheint. Was veranlasst uns, die Körper als constituirt aus Theilchen zu denken und diese letzteren als das ursprüngliche Reale anzusehen, den ausgedehnten Körper aber als ein blosses Aggregat dieser Realen? Antwort: die Einsicht, dass der Körper als Ganzes Beziehungen einschliesst (Lagenbeziehungen), die an ihrer Veränderlichkeit erkannt werden; wir suchen nun

die Glieder dieser Beziehungen, und diese betrachten wir als das Reale. So entspricht es durchaus dem Entwickelungsgange unserer natürlichen Auffassung der Wirklichkeit, wenn Drobisch*) nachweist, dass die Real-Anerkennung immer das „völlig Beziehungslose" aufsucht, das ist das, dessen Setzung schlechterdings als unaufhebbar sich darstellt. Freilich ist dies keine „innere" Definition des Seienden, aber die giebt es nicht, denn die Empfindung, das ursprünglich als real Anerkannte, lässt sich nicht definiren, aber es ist das Kriterium, welchem gemäss wir bei der nachträglichen Verbesserung unserer Meinung über den realen Bestand der Wirklichkeit verfahren.

Man mag die Aufstellung dieses Kriteriums als eine Wiedererneuerung des Eleatismus (mit Laas) zu brandmarken vermeinen, so ist dagegen nur zu bemerken, dass unsere ganze theoretische Naturauffassung von diesem Eleatismus beherrscht ist. Ueberall strebt das wissenschaftliche Denken danach die gegebene Mannigfaltigkeit des Wirklichen auf möglichst einfache (beziehungslose) und unveränderliche Elemente zurückzuführen. Die physischen Körper, welche im gemeinen Denken als die Elemente der Welt gelten, werden vom wissenschaftlichen, den Thatsachen einer erweiterten Erfahrung gemäss, als veränderliche Aggregate aufgefasst; und als das letzte Reale gelten nun ihre unveränderlichen, nur in wechselnde Beziehungen tretenden Bestandtheile. Haben wir hier nicht jene Herbart'sche Wanderung des Seinsbegriffes in handgreiflichster Form vor uns? Und warum gelten die Körperatome dem Naturforscher als die letzten Elemente der Welt, als die Träger der gesammten Wirklichkeit? Weil er sie für unveränderlich hält und als die Bedingungen aller anderen Naturthatsachen aber selbst als durch nichts Anderes bedingt betrachtet; sobald sich nachweisen liesse, dass die Eigenschaften (Kräfte) der Atome sich verändern, oder dass dieselben auf Relationen beruhen, so würde sofort die Frage nach den unveränderlichen Elementen

*) Zeitschrift für exakte Philosophie. Bd. 21.

entstehen, aus deren Verbindung das Atom hervorginge; die absolute Position würde, mit Herbart gesprochen, auf das Atom nicht mehr passen, sondern einen anderen Inhalt suchen.

So ist es in der That, wie wir glauben, der eleatische Begriff des Realen, welcher neben den Thatsachen der Erfahrung die Vorstellungen der theoretischen Physik über die Elemente der Körperwelt bestimmt; die Folge davon ist natürlich, dass schon auf dieser Stufe des Denkens die Unterscheidung des Scheines und der wahren Wirklichkeit sich ergiebt; was wir sinnlich wahrnehmen, betrachtet der Physiker fast durchweg nur als einen Schein, welcher von dem eigentlich Realen (etwa den Atomen und ihren Bewegungen) hervorgebracht wird. Will man deshalb Herbart aus seinem Eleatismus und den entsprechenden Direktiven, welche er der metaphysischen Spekulation giebt, einen Vorwurf machen, so muss man diesen Vorwurf auch auf die theoretische Physik erstrecken, denn die Normen, welche der Philosoph in abstracto für das spekulative Denken aufstellt, bilden bereits die Richtschnur, welche das physikalische Denken in concreto befolgt.

Worin besteht nun also der Unterschied zwischen physikalischer und metaphysischer Spekulation? Darin, dass der Physiker in der Reduktion des Realen nur so weit geht, als ihn die Erfahrung zu gehen zwingt, während der Metaphysiker erst nach Erfüllung aller begrifflichen Anforderungen, welche an das wahrhaft Reale zu stellen sind, seine Aufgabe gelöst zu haben glaubt. Die Physik gelangt nur bis zu relativ einfachen und unveränderlichen Elementen, sie ist befriedigt, wenn sie die gegebenen Veränderungen und Zusammensetzungen erklärt hat, und verlangt von den Elementen nicht mehr, als dass sie diese Erklärung leisten. Vom physikalischen Gesichtspunkte aus kann man sich ruhig die Atome als ausgedehnt, als Corpuskeln vorstellen, und ebensowenig ist es verboten, sich dieselben als elastisch-compressibel zu denken, obwohl ihnen damit der Charakter eines Aggregates beigelegt wird; aber die etwaigen Elemente der Atome interessiren den Physiker nicht, da es zur Erklärung der

gegebenen Erscheinungen nicht nöthig ist, auf dieselben zurückzugehen. Ebenso nimmt er die Mannigfaltigkeit der Eigenschaften eines Atoms (seiner chemischen Qualität, seines specifischen Gewichts, seiner physikalischen Kräfte) unbeanstandet hin, obwohl doch diese Mannigfaltigkeit auf eine innere Konstitution (Zusammensetzung) hinweist, aus welcher sie entspringt. Herbart hat daher ganz recht, wenn er bemerkt, dass die Physik an Stelle der gegebenen Sinnenwelt nur eine andere (fiktive) Sinnenwelt setze, deren Elemente immer noch mit denselben inneren Relationen behaftet sind, wie die unmittelbar gegebenen Naturkörper selbst; aber freilich ist dies nicht anders möglich, wenn der Zusammenhang zwischen Erscheinung und Realität, auf welchen es dem Naturforscher hauptsächlich ankommt, als ein überall im Einzelnen verfolgbarer aufrecht erhalten werden soll. Der Fehler der eleatischen (überhaupt der griechischen) Naturphilosophie war es gerade, dass sie das Reale zwar begrifflich vollkommen correkt dachte, aber sich nicht darum kümmerte, wie es nun möglich sei, dass das Reale die Erscheinung hervorbringe; die letztere wurde einfach als werth- oder gar als wesenlos bei Seite gesetzt und verachtet. Der Metaphysiker Herbart fordert nun, dass man das Reale so bestimme, dass den begrifflichen Anforderungen völlig Genüge wird, in dieser Hinsicht geht er über die Physik hinaus, aber er verlangt zugleich, dass aus dem (spekulativ bestimmten) Begriffe des Realen immer noch die Erscheinungswelt abgeleitet werden könne. Ist es möglich beides zu vereinigen, so giebt es in der That eine wissenschaftlich werthvolle Metaphysik.

Indem wir dies zugestehen, wollen wir aber gleich das Hauptbedenken vorbringen, welches sich sofort erhebt und die Hoffnung, dass es möglich sei das Ziel der Metaphysik zu erreichen, abschwächt. Es ist natürlich ein erkenntnisskritisches und im Grunde dasselbe, welches bereits Kant aussprach. Ist es möglich den Inhalt der anschaulich gegebenen Wirklichkeit in rein begriffliche Bestimmungen aufzulösen? Denn das wäre erforderlich, wenn wir eine in logischer Hinsicht völlig befriedigende Auffassung des Gegebenen

erlangen wollen. Der Grund, weshalb wir die gegebenen Körper nicht als die letzten Elemente der Wirklichkeit anzuerkennen vermögen, liegt ja wesentlich darin, dass die Mannigfaltigkeit der coexistent oder successiv verknüpften Bestimmungen der Einheitlichkeit des Begriffes, in welchem wir diese Mannigfaltigkeit zusammenfassen wollen, nicht entspricht. Halten wir deshalb fest an der gegebenen Mannigfaltigkeit, so werden wir uns in begrifflicher Beziehung nicht befriedigt finden; wollen wir dagegen das Reale so bestimmen, dass es als ein absolut Einheitliches gedacht werden kann, so müssen wir die Anschaulichkeit desselben aufgeben. Auf diese hat denn auch die Metaphysik jederzeit verzichtet, und auch Herbart ist bereit, auf dieselbe zu verzichten*). Ist jedoch das Kant'sche Princip richtig, dass Begriffe ohne Anschauung leer sind, dass jede Erkenntniss auf Begriff und Anschauung beruhen muss, so erscheint die Durchführung der metaphysischen Aufgabe von vornherein als illusorisch, und man wird der Metaphysik zwar die Formulirung der begrifflichen Anforderungen, welche an die Auffassung des Gegebenen zu stellen sind, nicht aber die Realisirung dieser Anforderungen zutrauen. Dies Bedenken wird noch verstärkt durch die bereits oben entwickelte Erwägung, dass der Gewinn einer wirklich neuen Einsicht ein Princip der Synthesis voraussetzt; wir kennen aber keine andere Basis, auf welcher das Erkennen vom Bekannten zum Unbekannten fortschreiten könnte, als die Erfahrung, bezw. die reine Anschauung; die Erörterungen Herbart's über Grund und Folge vermochten nicht gegen Kant die Ueberzeugung zu begründen, dass es möglich ist durch blosse Bearbeitung von Begriffen, ohne Rücksicht auf irgend ein nicht selbst begriffliches Fun-

*) So äussert der Herbartianer Drobisch a. a. O.: „Kann die Wahrheit etwas Anderes sein, als die Geburt des Begriffes? ist sie dies nicht faktisch? In der That, der Begriff ist stark genug, um den Kampf um die Wahrheit mit Empfindung und Anschauung siegreich bestehen zu können; und von jeher hat das unerschütterliche Festhalten an Begriffen für philosophisch, die schwächliche Hingebung an das Zeugniss der Sinne für unphilosophisch, ja unwissenschaftlich gegolten“.

dament des Erkennens zu neuen giltigen Vorstellungen zu gelangen.

Dass es unvermeidlich sei von der natürlichen bezw. wissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit zu einer spekulativen fortzuschreiten, begründet Herbart bekanntlich durch den Hinweis auf die Existenz von Widersprüchen in jener. Die meisten Kritiker des Philosophen (z. B. Ueberweg und Laas) haben diese Widersprüche auch unabhängig von der Verwerfung des Seinsbegriffes, mit welcher sie selbstverständlich hinwegfallen, für künstliche erklärt. Wir können dieser Ansicht nicht beitreten. Wenn Laas bemerkt (a. a. O. S. 139), „dass der Realitätsanspruch des Gegebenen nicht an Widersprüchen scheiterte, die in ihm selbst lagen . . . sondern an der Bevorzugung jenes Unbekannten (des Dinges als Trägers und Vereinigungspunktes seiner Merkmale), zu dem der Ontolog sich hatte hintreiben lassen", so ist dagegen zu halten, dass die Widersprüche allerdings erst entstehen auf Grund des Gedankens einer realen, in dem Objekt selbst gegebenen Einheit des Mannigfaltigen; aber dieses Gedankens können wir uns doch in keiner Weise entschlagen, alle, auch die empirische Erkenntniss beruht auf demselben, und es ist unbegreiflich, dass ein „Positivist" wie Laas diese Thatsache glaubt ignoriren zu dürfen.

Der Punkt, aus welchem die Widersprüche der empirischen Auffassung entspringen, ist bereits bezeichnet worden, es ist der Gegensatz zwischen der Vielheit des Mannigfaltigen der Anschauung und der Einheit des Begriffes, durch welchen dieses Mannigfaltige gedacht wird und nun einmal gedacht werden muss, wollen wir nicht ganz auf Erkenntniss verzichten. Keine Wissenschaft kann umhin, Dinge mit mehreren Eigenschaften als gegeben anzuerkennen, also einen Zusammenhang der letzteren, einen Einheitspunkt, aus welchem sie entspringen, vorauszusetzen. Die Physik versucht demnach in ihrem Gebiete ein reales Substrat der Dinge so zu bestimmen, dass daraus der Zusammenhang der gegebenen Eigenschaften verständlich wird; ebenso, wenn uns ein Zusammenhang regelmässig auf einander folgender Erscheinungen gegeben ist, so rastet die Wissenschaft in ihrem Bestreben, diesen Zusammenhang als einen in der Sache liegenden und deshalb nothwendigen aufzufassen, nicht eher, als bis es ihr gelungen ist, denselben als einen durch gewisse Eigenschaften des Realen bedingten zu erkennen. Natürlich ist dies Ziel erst dann erreicht, wenn es gelungen ist, das Zusammenhängende unmittelbar oder mittelbar in ein Verhältniss des Grundes und der Folge zu bringen; die Wissenschaft, welche den Zusammenhang des empirischen Mannigfaltigen an das Wesen der Sachen anzuknüpfen sucht, ist deshalb nothwendig rationalistisch gefärbt. In der Praxis freilich kommt der Forscher mit seinem Bestreben, das Wirkliche so zu fassen, dass alle Zusammenhänge der Erscheinungen sich als in demselben begründet darstellen, nicht sehr weit; die Physik kommt über die Begriffe von Elementen, welche immer noch (auf eine unbegreifliche Weise) eine Vielheit von Eigenschaften umfassen, und von Kräften, durch welche (auf eine ebenfalls unbegreifliche Weise) die Ortsveränderungen der Elemente sich nach einander richten, nicht hinaus. An diesen Punkten hat von jeher die Metaphysik eingesetzt, und, wie Herbart in seiner Recapitulation der von den älteren Metaphysikern verfolgten Tendenzen trefflich klar gemacht hat, die objektive Verknüpfung mehrerer Merkmale an einer Substanz und der Ereignisse an verschiedenen Punkten, die in den obersten Begriffen der Physik nur gefordert wird, begreiflich zu machen gesucht. Diesen von Herbart erbrachten Nachweis, dass die Spekulation überhaupt eine Aufgabe hatte, ohne sich freilich immer klar über dieselbe zu sein, und dass diese Aufgabe keine willkürlich gewählte war, betrachten wir allein schon als eine verdienstliche Leistung. Herbart hat nun aber weiter gezeigt, dass alle spekulativen Bemühungen der alten Metaphysiker den Gegensatz zwischen der Vielheit der Bestimmungen und der Einheit des realen Grundes, aus welchem sie entspringen sollen, nicht zu überwinden vermocht haben, und in diesem Sinne hat er völlig Recht, von Widersprüchen in unserem Begriffe des Realen zu reden, so lange wir nicht darüber hinauskommen, das Reale als Einheit zu denken,

und doch nicht im Stande sind, die Vielheit der Bestimmungen wirklich in eine objektive (also auch begriffliche) Einheit zu verschmelzen, so dass wir in der That dasselbe einerseits als ein Einheitliches, andrerseits als ein unvertilgbar Vielheitliches denken.

Auch die Verwerfung der älteren Metaphysik durch Kant wird im Grunde durch die Einsicht bedingt, dass dieselbe das Denken in Widersprüchen stecken lasse. Musste die dogmatische Spekulation einerseits fordern, dass es möglich sei, die Verknüpfung der Erscheinungen als eine in den Gegenständen selbst gelegene zu denken, also die Begriffe von Substanz und Kraft zu bestimmen, so zeigte dagegen Kant, dass diese Forderung niemals realisirt werden könnte*). Er zog hieraus freilich die Consequenz, dass man den Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen überhaupt nicht in den „Gegenständen", sondern in dem auffassenden Subjekt zu suchen habe, ging vom dogmatischen Ontologismus zum kritischen Transcendentalismus über; Herbart findet diese Wendung nicht für nöthig, sondern glaubt durch verbesserte ontologische Begriffsbildung das leisten zu können, was weder einem Spinoza noch Leibniz gelungen war.

Es ist nicht zu verkennen, dass Herbart das ontologische Problem, den Zusammenhang einer Vielheit von Bestimmungen zu erklären, aufs äusserste concentrirt hat, indem er die verschiedenen Formen des empirischen Zusammenhangs, insonderheit Substanzialität und Causalität in geschickter Weise auf ein und dasselbe Verhältniss, auf das „Zusammen" oder sagen wir gleich deutlicher auf die Wechselwirkung der einfachen Wesen zurückführt. Es ist wohl kaum zu bezweifeln, dass ihn hierbei empirische Analogien mindestens ebenso stark bestimmt haben als logische Antriebe nach der Methode der

*) Vergl. Prol. § 27. 28. — Von den kosmologischen Antinomien sehen wir mit Absicht ab.

Beziehungen, denn schon die empirische Auffassung der Erscheinungen drängt in der Wissenschaft zu dem Ziele hin, die Merkmale der physischen Körper als Ergebnisse der Wechselwirkung der Elemente der Materie, und demnach die Veränderung als das Resultat der Auflösung und Erneuerung der causalen Gemeinschaften zu betrachten. Uebrigens ist es für unseren Zweck völlig gleichgültig, auf welchem Wege Herbart zu seinem ontologischen Grundgedanken gekommen sein mag, und ob dieser Weg ein methodisch richtiger ist; es handelt sich nur um den Werth jenes Gedankens, d. h. darum, ob es möglich ist, mittelst desselben nicht nur in der Weise der theoretischen Naturwissenschaft die Merkmale der physischen Körper aus den Wechselwirkungen von Atomen zu erklären, welche selbst noch eine Mannigfaltigkeit verschiedener Bestimmungen enthalten, sondern allen Zusammenhang als durch das Zusammensein absolut einfacher Wesen hervorgebracht, und dies „Zusammensein" selbst als von den Widersprüchen des Begriffes der transienten Causalität frei zu denken. Dem Naturforscher ist es zunächst gleichgültig, ob die vorausgesetzten Elemente der sinnlichen Welt ihrerseits noch mit einer Mannigfaltigkeit wechselnder Qualitäten behaftet sind; dem Metaphysiker ist nur gedient, wenn alle Mannigfaltigkeit und aller Wechsel sich auf die veränderlichen causalen Beziehungen einfacher und veränderungsloser Elemente zurückführen lassen.

Stellen wir deshalb zuerst die Frage, ob Inhärenz und Veränderung restlos in Gedanken (wenn auch nur ihrer allgemeinen Möglichkeit nach) in wechselnde causale Beziehungen zwischen einer Vielheit von Wesen aufgelöst werden können. Diese Frage muss verneinend beantwortet werden. Denn wenn Herbart die scheinbare Vielheit der Qualitäten eines Dinges auf die Vielheit der Beziehungen, in welchen ein Reales (die Substanz des Dinges) zu anderen steht, reducirt, so bleibt in diesem Realen im Grunde doch noch eine Vielheit verbundener Bestimmungen bestehen, da diese causalen Relationen alle dasselbe irgendwie innerlich betreffen. Wenn ferner die Veränderung der Zustände eines Dinges gedacht

werden soll durch das Ausscheiden und Eintreten einzelner Elemente in einem durch Wechselwirkungen verknüpften Complexe, so wird hier nur eine Veränderung durch eine andere substituirt, die zwar dem Begriff des Realen nicht zu widersprechen scheint, da sie nur die äusseren Beziehungen der Wesen betrifft, im übrigen aber dem obenerwähnten Trilemma über die Veränderung unterworfen ist. Der Wechsel des „Zusammen“ und „Nichtzusammen“ der Realen wird uns als die Grundlage des scheinbaren Geschehens noch weiterhin beschäftigen, und wir wenden uns jetzt zunächst zu dem Begriffe jenes „Zusammenselbst“, welches in letzter Linie allen objektiven Zusammenhang bedingen soll.

Ist es denkbar, dass zwei absolut unveränderliche und einfache Elemente zusammenseiend etwas Anderes darstellen als nicht zusammen und so zu einem „wahren Geschehen“ die Veranlassung bilden? Herbart zieht hier den Hilfsbegriff der „zufälligen Ansichten“ herbei; so unleugbar es nun ist, dass in der Mathematik und Mechanik dieser Begriff volle Giltigkeit und hohe Bedeutung hat, so sind wir doch mit Lotze der Ansicht, dass diese Beispiele keine genügende Analogie bieten „für die Möglichkeit eine einfache Qualität unter verschiedenen äquivalenten Modifikationen aufzufassen“. Denn abgesehen davon, dass eine „einfache Qualität“ kein anschaulich realisirbares Begriffsobjekt ist, so schliesst hier die Definition des Begriffes ausdrücklich das aus, worauf bei mathematischen und mechanischen Begriffen die Möglichkeit der Bildung „zufälliger Ansichten“ (Transformationen) beruht, die Mannigfaltigkeit verbundener Bestimmungen; denn alle Transformationen der Mathematik bestehen darin, dass ein Zusammengesetztes auf verschiedene Weise construirt werden kann.

Lotze weist (in seiner Kritik der Herbart'schen Ontologie) weiterhin mit Recht darauf hin, dass die Aufstellung zufälliger Ansichten gegebener Begriffe niemals allein ausreicht, um aus denselben etwas Neues zu deduciren; dadurch, dass man die Qualitäten zweier Realen in irgend einer Transformation zusammen auffasse, komme nichts in die Begriffe, was nicht schon in ihnen enthalten sei, wenn man die Realen einzeln setzt, eine neue Bestimmung gewinne der Gedanke (in diesem Falle wie überhaupt) erst dadurch, dass man seine Begriffe nach Maassgabe der vorgenommenen Transformation einem allgemeinen Gesetze zu unterwerfen in der Lage sei. Wenn nun Herbart von einer Aufhebung der entgegengesetzten Momente in den zufälligen Ansichten der Wesen redet, welche bei der Zusammenfassung derselben sich ergiebt, so wendet er allerdings auch ein allgemeines Gesetz an: dass Entgegengesetztes sich aufhebe; es ist aber irrig, wenn er annimmt, dass diese Aufhebung aus dem Gegensatz der Wesen unmittelbar folge und zwar sowohl in Gedanken als auch in Wirklichkeit folge. Denn im vorliegenden Falle kann nicht die Rede sein von einer Selbstaufhebung des Widersprechenden nach dem Satze des Widerspruches, da ja das Entgegengesetzte sich an verschiedenen logischen (und realen) Subjekten findet. Das Bild, durch welches Herbart die Aufhebung erläutert, ist das der Annullirung positiver und negativer Glieder einer algebraischen Summe; diese setzt aber, wie Lotze bemerkt, eine Verbindung der betreffenden Glieder voraus, wie sie durch den Begriff der Summation thatsächlich gefordert und vollzogen wird; eine solche Verbindung wird durch den Begriff des „Zusammen“ zweier Wesen zwar auch gefordert, aber da die Wesen doch nicht Produkte der zählenden Construktion sind, so kann dieselbe nicht vollzogen werden. Alles in allem genommen müsste es als ein besonderes die Wesen beherrschendes ontologisches Gesetz angesehen werden, dass sich Entgegengesetztes an ihnen unter allen Umständen aufhebt; ist dies aber der Fall, so erscheint der ganze Aufbau der zufälligen Ansichten und ihrer Gegensätze überflüssig: „müssen wir einmal die Unvereinbarkeit des Widersprechenden als ein allgemeines Gesetz ansehen, das unabhängig von aller Qualität des Seienden sich vielmehr diese unterwirft, so kann es Nothwendigkeiten der Vereinigung des Nicht-Widersprechenden geben, die ebenso unabhängig von jener Qualität sind, und die ganze Untersuchung würde sich nicht mehr darauf richten, durch den Chemismus der Aufhebung des Entgegen-

gesetzten ein Resultat aus den Qualitäten der Wesen zu ziehen, sondern die Gesetze aufzufinden, nach denen überhaupt gewisse Qualitäten und ihre Zusammenfassung Gründe zu Folgen werden". — Diesen Begriff einer besonderen ontologischen Gesetzlichkeit suchte nun Herbart gerade zu vermeiden; denn ein ontologisches Gesetz als gegeben ansehen, heisst die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit als thatsächliche betrachten, also auf ihr weiteres Begreifen verzichten, also die ontologische Aufgabe nicht lösen; es kam vielmehr darauf an, die Verknüpfung des Realen als nach den allgemeinen logischen Gesetzen von selbst sich aus der Qualität der Wesen ergebend hinzustellen. Dieses Ziel ist jedoch nicht erreicht. Wer da klagt, dass ein bestehendes Realgesetz: aus a und b folgt c, uns den Mechanismus nicht erkennen lasse, durch welchen die Folge hervorgebracht wird, dem ist durch das „fingirte mit den Armen des Widerspruchs in einander greifende Gefüge der Realen" auch nichts genützt, denn es zeigt sich, dass er auch so den Begriff einer nicht weiter begreiflichen gesetzlichen Einrichtung nicht umgehen kann (Lotze). Kurz: der Versuch der Rationalisirung des Realzusammenhanges ist verfehlt!

Dass in der That der Begriff der Gemeinschaft zweier Wesen etwas enthält, was in keiner Weise auf ein nur logisches Verhältniss zurückgeführt werden kann, ebenso irreduktibel ist, wie der Begriff des Seins selbst, kommt auch bei Herbart in den Störungen und Selbsterhaltungen der Wesen unbeabsichtigt zum Ausdruck. Geht man nach dem strengen Begriffe des Realen, so kann von der Qualität desselben nicht das Mindeste „aufgehoben" werden, wie doch vorhin verlangt wurde; die Aufhebung des Entgegengesetzten könnte also höchstens als eine ideelle im Denken, nicht aber als eine im Sein sich vollziehende betrachtet werden. Was sollen nun die Begriffe der Störung und Selbsterhaltung? Unverkennbar werden mit denselben dynamische Vorstellungen eingeschmuggelt an Stelle der rein logischen Verhältnisse der einfachen und doppelten Negation. Im Zusammen der Wesen A und B möge, nach Herbart's Theorie, etwa das Moment β in A negirt werden; die absolute Position von A weist diese Negation ab; was ergiebt sich? Doch Nichts als die unveränderte Setzung von A; und wenn in A bei der Zusammenfassung mit C das Moment γ zu negiren wäre, so kann die Selbsterhaltung des A gegen C wiederum nur dieselbe Setzung von A bedeuten, nicht aber irgend eine veränderte Verfassung des A, denn die Umwege, auf welchen das Denken durch Negationen zur Position zurückkehrt, sind für das Seiende natürlich bedeutungslos.

Freilich kann die ganze Theorie des Zusammen der Wesen für die Erklärung der Wirklichkeit nur dann einen Werth haben, wenn sie zu dem Ergebniss führt, dass die Setzung der Wesen in (causaler) Gemeinschaft etwas realiter Anderes ist, als ihre isolirte Setzung, und dass A „zusammen" mit B gesetzt ein anderes ist, als „zusammen" mit C gesetzt; ebenso klar aber ist es, dass, „soll anders die Selbsterhaltung verschiedene Weisen haben, sie eine variirbare That des Seienden sein muss, welches zwar gestört werden kann, aber nicht darf. . . . Selbsterhaltung in diesem Sinne ist aber nicht möglich, ohne der Störung wenigstens ein Differential wirklichen Einflusses zuzuschreiben." (Lotze.) Es ist bemerkenswerth, dass auch Drobisch sich der Annahme einer, wenn auch nicht transienten so doch wenigstens immanenten Thätigkeitserregung nicht verschliessen kann*); während bei Herbart selbst sich geradezu die wohlbekannten ontologischen Begriffe der Aktion und Reaktion wieder einschleichen, die er als dem Begriffe des Seins widersprechend verworfen hatte.

---

*) In seiner Abhandlung zur Herbart'schen Ontologie Bd. 13 der Zeitschrift f. ex. Philos. bemerkt er in Bezug auf die Störungen: Es sind zunächst nur Entgegensetzungen, Wechselbeziehungen der Wesen zu einander. Wirft man einen Vorblick auf ihre psychologische Bedeutung, so dürfen sie in keiner Weise als Kraftäusserungen betrachtet werden, auch nicht als Hemmungen, sondern zunächst als ungehemmte, immanente Thätigkeiten. . . . Durch die doppelten Qualitäten, die in Beziehung gesetzt werden, bekommt diese Thätigkeit einen Ausgangs- und einen Beziehungspunkt und dadurch gleich Richtung. . . . Es sind gegenseitige Anregungen zu immanenten Thätigkeiten.

Resultat: das „wirkliche Geschehen“ Herbart's ist entweder kein wirkliches, sondern nur ein Vorgang im Denken, der das Sein nicht berührt; soll es aber ein solches sein, so widerspricht es dem Begriff des Seins und hebt sich damit selbst auf.

Die Vorzüge, welche Herbart seinem verbesserten Causalbegriffe im Unterschiede von dem gewöhnlichen zuschreibt, können wir hiernach grösstentheils nur als angemaasste betrachten; es erübrigt nur noch etwas genauer zu prüfen, mit welchem Rechte er die Causalität unabhängig vom Zeitlauf gemacht hat. Die Lehre, dass Ursache und Wirkung gleichzeitig sind, ist die nothwendige Folge der Anschauung, dass die Wirkung eine logische Folge der Setzung der Ursache ist; alle Metaphysiker, welche dem Rationalismus huldigten, stimmen deshalb in diesem Punkte überein. Es kommt als weiteres Motiv dazu noch die Beziehung des Begriffes der Ursache auf Substanzen, welche als Grund der Veränderung anderer Substanzen betrachtet werden, und die Auffassung aller Wirkung als Wechselwirkung; denn da das Wirken einer Substanz nur in der Hervorbringung der Veränderung sich zu erkennen giebt, so wird man auch geneigt sein, es als gleichzeitig mit der letzteren zu betrachten, und nimmt man dazu noch das Verhältniss der Einwirkung als ein gegenseitiges an, so entschwindet vollends jeder Anhalt für eine Unterscheidung successiver Stadien.

Hume und Kant rechnet es Herbart sehr zum Tadel an, dass sie „die Causalität gebraucht hätten, um die Succession der Weltbegebenheiten zu erklären . . . Kant verlor die wahre Causalität aus den Augen, seine Causalität als Regel der Zeitfolge gehört ganz der Erscheinung“. Diese Kritik ist vom Standpunkte der Herbart'schen Ontologie ganz natürlich, aber wir können in ihr eben auch weiter Nichts erblicken, als den Ausdruck des Gegensatzes des rationalistischen Ontologismus zum positivistischen Phänomenalismus. Der erstere nimmt an, dass aller reale Zusammenhang ein innerer, im Wesen der Sache begründeter und somit auch in Gedanken nacherzeugbarer ist (denn von einem „Wesen“ der Sache reden heisst

bereits auf die Möglichkeit einer begrifflichen Auffassung derselben hindeuten); dem Zeitverhältniss der Erscheinungen könne aber natürlich kein ontologischer Werth beigemessen werden, da es nur die äussere Ordnung derselben betrifft; für die innere Beziehung, in welcher zwei Elemente stehen, ist es gleichgültig, ob man dieselben an einem oder an verschiedenen Punkten der Zeitreihe gesetzt denkt; nimmt man deshalb an, dass ein Reales als Grund eine Folge hervorbringt, so wird für das Denken jeder Anlass fehlen, diese Folge als eine zeitlich spätere zu setzen, und es wird sich vielmehr die Gleichzeitigkeit als das Selbstverständliche aufdrängen. Die zweite der oben genannten Betrachtungsweisen legt das Hauptgewicht auf die gegebenen Verhältnisse der Erscheinungen; die logische Verknüpfung derselben gilt ihr nicht als eine selbstverständliche, als die Grundlage ihrer Existenz selbst, sondern nur als ein Ideal des wissenschaftlichen Denkens, dessen Rechtmässigkeit nur der Erfolg beweisen kann; sie definirt daher die Erfahrungsbegriffe auch zunächst durch phänomenologische Bestimmungen, im Anschluss an die Regelmässigkeiten der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Erscheinungen, und lässt es dahin gestellt, wie weit es möglich ist, diese äusseren Beziehungen des Gegebenseins in innere Beziehungen des als gegeben Gedachten umzuwandeln.

Schon in der theoretischen Physik kommt die ontologische Tendenz zur Geltung. Hand in Hand mit der Auflösung des Gegebenen in eine Vielheit relativ unveränderlicher und einfacher Elemente geht die Zurückführung der Naturcausalität auf Wechselwirkungen dieser Elemente, damit aber gewinnt der Begriff der Causalität mehr und mehr den Sinn einer (allerdings empirisch nicht weiter zu definirenden) inneren Beziehung der Elemente auf einander, vermöge deren die Veränderungen, welche dieselben erfahren, in fester Verbindung miteinander erfolgen; der Zeitlauf der Begebenheiten erscheint mehr und mehr als eine Form, die mit der eigentlichen Causalität nichts zu schaffen hat und vielmehr durch die ursprünglichen Bewegungen der Elemente bedingt wird,

vermöge deren die Elemente in wechselnde causale Beziehungen treten. Die Causalität der Natur concentrirt sich für den theoretischen Physiker in die Naturkräfte, diese aber deuten hin auf den Zusammenhang coexistenter (Orts-) Veränderungen, oder genauer auf Tendenzen zu solchen Veränderungen, und bedingen an sich keine Zeitreihe von Geschehnissen, denn alle Kräfte eines Systems können sich ja im Gleichgewicht halten; und wenn z. B. in dem planetaren Massensystem Veränderungen thatsächlich erfolgen, so ist dies nicht der Gravitation zuzuschreiben, sondern den ursprünglichen Trägheitsbewegungen der Massen, welche dieselben in immer neue Lager und demnach in immer neue Beziehungen der causalen Gemeinschaft bringen; zwar würde auch das ruhende Planetensystem durch Gravitation in Bewegung gerathen und eine Reihe aufeinanderfolgender Phasen durchlaufen, aber auch so wäre dies doch wieder nur die Folge der Trägheit der Massen, vermöge deren die Differentiale von Geschwindigkeit, welche durch je einen Gravitationsakt erzeugt werden, erhalten bleiben und sich summiren. Ist nun aber in dem physikalischen Causalitäts-, dem Kraftbegriffe, die Beziehung auf die Zeit gänzlich eliminirt? Doch nicht; in seiner Wurzel ist der Kraftbegriff immer noch ein phänomenologischer Begriff. Die Physik kann ja die Kräfte gar nicht anders definiren, als mit Rücksicht auf ein Gesetz des Geschehens, d. h. auf eine bestimmte regelmässige Verbindung von Antecedens und Consequens. Nimmt man auch an (wenigstens wollen wir hier des Beispiels halber diese Annahme einmal gelten lassen), dass die Gravitation aus einem gewissen inneren Verhältniss der Massentheilchen zu einander entspringe, vermöge dessen die gleichzeitigen Zustände beider sich nacheinander richten, so ist dies doch nur ein Postulat, durch welches wir dem bereits anderweit gewonnenen Begriffe der Gravitation eine vertiefte Bedeutung geben, eine ontologische Deutung dessen, was der Begriff ursprünglich und thatsächlich bezeichnet. Und was bezeichnet er? Zunächst Nichts als die Thatsache, dass auf gegebene Lagen zweier Massen nach einem bestimmten Gesetz jederzeit bestimmte andere Lagen folgen werden. Es wäre der

Naturwissenschaft sehr gut möglich, und es ist in neuerer Zeit von einigen Seiten thatsächlich gefordert worden, jede ontologische Deutung der Kräfte zu vermeiden und statt von den Kräften immer nur von den Gesetzen zu reden; man solle es aufgeben, das Geschehen auf das „Wesen“ der Dinge beziehen und aus demselben ableiten zu wollen und sich mit der Beschreibung desselben begnügen. Es ist nicht zu leugnen, dass dies sehr gut möglich sein würde, und jedenfalls ist klar, worauf wir hier Gewicht legen, dass den Ausgangspunkt der causalen Auffassung der Natur immer die Betrachtung der Gesetze des Geschehens bildet, und dass demnach der Causalbegriff ursprünglich immer auf ein Verhältniss des zeitlichen Verlaufs sich bezieht, wenn auch weiterhin das Denken versucht, ihm mehr und mehr einen ontologischen Sinn unterzulegen.

Herbart selbst räumt übrigens ein, dass die „Reihenfolge der Empfindungen“ die näheren Bestimmungen liefert, ohne die der Causalbegriff nicht zur Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung gelangen kann, nur glaubt er, dass es möglich und nothwendig sei, nachträglich denselben im ontologischen Sinne umzugestalten und von jeder Zeitbestimmung frei zu machen. Aber die Frage ist, ob ihm dies gelungen sei; ist Herbart im Stande, auf Grund seiner ontologischen Bestimmungen über den Zeitlauf des Geschehens und die Gesetzmässigkeit desselben Rechenschaft zu geben? Dieselbe Frage lautet mit anderen Worten: woher kommt das wechselnde „Zusammen“ und „Nichtzusammen“ der Elemente der Dinge, die „intelligibele Bewegung“, welche es bedingt, dass ein Element A nach Maassgabe der Wechselwirkungen, in welche es mit B, C u. s. w. versetzt wird, verschiedenartige Selbsterhaltungen entwickelt, in eine Reihe von Zuständen geräth. Die Beschaffenheit der Wesen, welche in Gemeinschaft treten, bestimmt zwar die Störungen und Selbsterhaltungen, welche hervortreten müssen; aber wodurch wird es bestimmt, welche Wesen gegebenen Falles in Wechselwirkung gerathen? Herrscht hier der Zufall, so würde der Naturlauf ein chaotisches Durcheinander vorstellen; soll die

thatsächliche Gesetzmässigkeit im Ablaufe der Erscheinungen erklärt werden, so muss also auch in dem Wechsel des „Zusammen“ und „Nichtzusammen“ eine Regel bestehen, und der Ontolog hat die Verpflichtung, nachzuweisen, durch welche Bestimmungen im Wesen der Dinge eine solche Regel begründet wird.

Es scheint uns nun, dass an diesem Punkte der Bankerott auch der Herbart'schen Metaphysik in deutlichster Weise zum Vorschein kommt. — Auf dem Standpunkte der theoretischen Physik stellen sich die ursprünglichen Lagen, Geschwindigkeiten und bewegenden Kräfte der materiellen Elemente als die Gründe dar, welche den Wechsel der Beziehungen, in welche dieselben weiterhin zu einander treten, und somit den ganzen Verlauf des Geschehens und alle Eigenthümlichkeiten desselben bestimmen; gegen diese Auffassung ist nichts einzuwenden, da die Physik dem Raume und allen räumlichen Bestimmungen die gleiche Realität beimisst, wie den Elementen der Materie. Herbart hat dieselbe festzuhalten oder vielmehr ontologisch umzudeuten gesucht, denn es war ja natürlich nicht möglich, die Räumlichkeit und was damit zusammenhängt als zum Wesen des Seienden gehörig zu betrachten, an die Stelle der anschaulichen Bestimmungen mussten vielmehr durchgehend intelligible substituirt werden. Die Intellektualisirung des Anschaulichen ist ihm aber so wenig gelungen, als ehedem dem Monadologen Leibniz, und damit wird die versuchte Erklärung des „scheinbaren Geschehens“ zu Nichts.

Es würde zu weit führen, Herbart's Theorie des Raumes hier genauer durchzugehen, doch darf es wohl gegenwärtig als allgemein zugestanden gelten, dass es dem Philosophen weder gelungen ist, zu erklären, wie es kommt, dass die Vielheit der isolirten Realen dem Beobachter in durchgehender räumlicher Zusammengehörigkeit und in bestimmter räumlicher Vertheilung erscheint, noch auch befriedigend nachzuweisen, wie so einzelne Elemente als in bestimmter

Richtung innerhalb des Ganzen und mit bestimmter Geschwindigkeit bewegt sich darstellen. Noch weniger kann seine Theorie der bewegenden Kräfte genügen. Denn räumen wir es einmal als verständlich ein, dass zwei Wesen im „Zusammen“ innere Zustände der Selbsterhaltung entwickeln, so ist es doch unverständlich, wie gegebene innere Zustände die entsprechende äussere Relation nach sich ziehen können, und zwar unverständlich nach zwei Seiten hin, denn man fragt sich erstens, woher in zwei Wesen, die nicht „zusammen“ sind, die inneren Zustände kommen können, welche dem (wenn auch „unvollkommenen“) Zusammen entsprechen, und man fragt sich zweitens, wie die inneren Zustände es anfangen, die äussere Relation nach sich zu ziehen; so bleibt die Deduktion Herbart's, dass Wesen unter Umständen in inneren Zuständen sich befinden, die äusserlich ein vorläufig noch unvollkommenes Zusammen bedingen, und dass nunmehr in Folge des unvollkommenen Zusammen jene Zustände sich so an einander anpassen, dass die Tendenz zu einem vollkommenen Zusammen zu Tage treten wird, eine ganz willkürliche Phantasie.

Zu alle dem ist noch zu bemerken, dass der Unterschied des Zusammen und Nichtzusammen, der bei der Ableitung des scheinbaren Geschehens eine so grosse Rolle spielt, gar nicht direkt definirt werden kann. Der Satz, dass zwei Wesen „im Zusammen“ einander „stören“, ist eine nackte Tautologie, denn jene Beziehung des Zusammenseins ist ontologisch nur zu bestimmen als das Verhältniss der Wechselwirkung, sodass jener Satz nichts besagt als: Zwei Wesen, die in der Lage sind, auf einander zu wirken, wirken aufeinander. Ebenso wird damit, dass ich zwei Wesen als Nichtzusammen setze, nichts weiter gesagt, als dass sie nicht in Wechselwirkung stehen, das „Nichtzusammen“ ist eine blosse Negation und kann sachlich gar Nichts bedeuten, es können z. B. also nicht verschiedene Stufen des Nichtzusammen oder etwa ein Uebergang aus dem Nichtzusammen in das Zusammen angenommen werden. Der Gebrauch der Worte „Zusammen“ und „Nichtzusammen“, welchem die Voraussetzung zu Grunde liegt, dass

dieselben eine unabhängig von der stattfindenden Wechselwirkung der Wesen bestehende Relation derselben bezeichnen, die es macht, dass in einem Falle die Wechselwirkung erfolgt, im anderen nicht, beruht deshalb durchaus auf Erschleichung; die Verhältnisse der räumlichen Nähe oder Ferne, welche in der That in der Erfahrung als Bedingungen der Wechselwirkung materieller Elemente sich erweisen, werden auch auf die unräumlichen metaphysischen Elemente der Wirklichkeit verstohlen übertragen, d. h. es werden zwischen diesen analoge metaphysische Relationen angenommen, obwohl wir uns von denselben keinerlei Begriff machen können. Allerdings verlangt die Thatsache, dass in der Erscheinung die Wechselwirkung der Elemente an eine bestimmte äussere, räumliche Beziehung derselben gebunden ist, eine Erklärung durch metaphysische Gründe; aber alle Bemühungen, dem Lagenverhältniss im Raume, welches sich als ganz unabhängig von der inneren Beschaffenheit der Elemente darstellt, ein metaphysisches in der Beschaffenheit der Wesen begründetes Verhältniss zu substituiren, müssen erfolgslos bleiben; das metaphysische „Zusammen“ und „Nichtzusammen“ gewinnen nur unter Heranziehung der entsprechenden räumlichen Verhältnisse einen Sinn, während doch die letzteren vielmehr durch jene erklärt werden sollten.

Geht man einmal von der Voraussetzung aus, dass die Verhältnisse der Erscheinung überall durch die Beschaffenheit eines erscheinenden Realen oder einer Vielheit solcher Realen bedingt sein müssen, so wird man unvermeidlich zu der Vorstellung getrieben, dass jene Realen bald in Wechselwirkung treten, bald nicht, und da es physische (phänomenale) Bedingungen der Wechselwirkung giebt, so wird man annehmen, dass es entsprechende metaphysische Bedingungen derselben giebt; der Begriff des Zusammen als jenes specifischen, die Wechselwirkung bedingenden Verhältnisses der Wesen, und eines realen Unterschiedes des Zusammen und des Nichtzusammen wird dem Metaphysiker also durch die Eigenthümlichkeiten des zu erklärenden „Scheines“ aufgedrängt. Was aber dann, wenn es nicht gelingt, jenen Begriffen einen metaphysischen Sinn unterzulegen?

Soll man denselben festhalten mit der Entschuldigung, *dass es doch metaphysische Bedingungen des Scheines geben müsse*, selbst wenn wir nicht in der Lage sind, dieselben begrifflich zu bestimmen, oder soll man vielmehr jene Voraussetzung fallen lassen und darauf *verzichten, die den Gegenstand der Erfahrung bildenden Erscheinungen aus den Beschaffenheiten der Sachen erklären zu wollen*? Nur ein in hartnäckigem Eigensinn in der Richtung des dogmatischen Denkens beharrender Metaphysiker wird sich im ersteren Sinne entscheiden, statt den zweiten Ausweg zu wählen und die Erscheinungen mit dem Transcendentalismus aus der Beziehung des Gegebenen auf das erkennende Subjekt zu erklären.

Kommen wir jedoch auf den Ausgangspunkt unserer letzten kritischen Erwägungen zurück. Als die letzten Gründe des Geschehens ergeben sich schon bei der Betrachtung der Erscheinungen erstens die *Wechselwirkungen der Elemente*, durch welche dieselben in veränderliche Zustände gerathen, und zweitens die ursprünglichen *Bewegungen der Elemente*, von welchen es abhängt, welche Elemente in Wechselwirkung treten, und wann und wo dies im Zusammenhange des gesammten Naturlaufs geschieht; dementsprechend haben wir bei der Aufsuchung der metaphysischen Gründe des Geschehens mit dem Begriffe der *causalen Gemeinschaft* denjenigen des *Wechsels der Gemeinschaft* zu verbinden. Nachdem wir nun aber, wie eben gezeigt, uns von der metaphysischen Bedingung der Wechselwirkung, von dem „Zusammen“ gar keinen bestimmten Begriff bilden können, bleibt auch der Gedanke eines *Wechsels* von Zusammen und Nichtzusammen ein zwar geforderter aber nicht zu realisirender. Wir müssen zwar annehmen, dass die metaphysischen Elemente in wechselnde Combinationen treten, aber *nach welchen metaphysischen Rücksichten dies geschieht*, bleibt uns gänzlich unbekannt und unbegreiflich. Empirisch finden wir die die Welt bildenden Atome in bestimmter Gruppirung und mit bestimmten Geschwindigkeiten und bewegenden Kräften gegeben, und wenn wir auch über

diesen Thatbestand uns keine weitere Rechenschaft geben können, so begreifen wir doch nach Maassgabe desselben die Ordnung des aus demselben sich entwickelnden Geschehens und können uns das letztere in seinen Hauptzügen wenigstens und nach seinen allgemeinsten Regelmässigkeiten verständlich machen, indem wir Schritt für Schritt jede neue Combination der Elemente als das nothwendige Ergebniss der vorangehenden begreifen. Stellen wir uns aber auf den Standpunkt der metaphysischen Betrachtung der Dinge, lassen wir alle räumlichen, phoronomischen und dynamischen Bestimmungen als zum „Schein" gehörig und suchen die Gesammtheit der realen Wesen (der einfachen Substanzen) so wie sie an sich ist zu fassen, so entschwindet uns jeder Anhaltepunkt, um die Ordnung, nach welcher im wahren Geschehen die Erfolge sich aneinanderreihen, in ihrer Bestimmtheit zu verstehen. Wie sollen wir uns das den räumlichen Lageverhältnissen und Bewegungen entsprechende System von Beziehungen der Realen denken, von dem es abhinge, welche Realen in Gemeinschaft treten, wie sollen wir uns die inneren Dispositionen denken, welche unabhängig von jenen äusseren Relationen doch als „bewegende Kräfte" zum Zusammensein bestimmter Elemente mit Nothwendigkeit führen? Dem metaphysischen Blick kann die Gesammtheit aller Realen nur als ein chaotisches Durcheinander erscheinen, insofern Bedingungen der coexistenten und der successiven Ordnung, wie sie mit den phänomenalen Elementen auf Grund ihrer Vertheilung im Raume und ihrer Bewegungen gegeben erscheinen, an den metaphysischen Elementen, welche weder räumlich noch zeitlich, sondern nur qualitativ bestimmt sind, nicht vorstellig gemacht werden können; denn bei der Unbekanntschaft des Denkens mit dem Was der Elemente, können wir uns nicht einmal das Bild einer qualitativen Systematisirung derselben machen; in Folge dessen stellt sich der Wechsel in dem Zusammensein der Wesen als etwas metaphysisch völlig Unbegründetes, als absoluter Zufall dar. Die Erscheinungen drängen uns zwar die Ueberzeugung auf, dass dem Verlaufe des Geschehens ein Princip der Ordnung und Regelmässigkeit zu Grunde liegt, aber dies Princip ist nicht nachweisbar in dem wahren Bestande der Wirklichkeit; gehen wir daher von diesem als dem τη φυσει πρωτον aus, so erscheint uns die Ordnung der Erscheinungen als gänzlich zufälliges Vorkommniss, wir finden in dem Begriff des Realen nichts, was diese Ordnung nothwendig machte.

Was ergiebt sich aber hieraus? Dies, dass die Herbartsche Metaphysik unfähig ist, die Erscheinungen aus dem, was sie als das wahrhaft Seiende hinstellen zu müssen glaubte, zu erklären. Mag der Gedankengang, durch welchen sie von dem Scheine ausgehend zur Bestimmung des Realen aufsteigt, noch so zwingend sein, so ist das alles doch werthlos, wenn sie nicht im Stande ist, aus dem Sein den Schein wieder zu deduciren; denn der vollständige Zusammenhang der Gedanken, die Möglichkeit, die Reihe der verknüpften Gründe und Folgen in jeder Richtung zu durchlaufen, ist doch das Mindeste, was man von einer als giltig anzuerkennenden begrifflichen Construktion zu erwarten hat; in den konkreten Wissenschaften wird wenigstens überall die Forderung gestellt, dass die auf analytischem Wege gewonnene hypothetische Auffassung eines Gegebenen geeignet sein muss, um das Gegebene auf dem Wege der Synthese wieder darzustellen.

Will man also nicht gleich überhaupt den Weg des dogmatischen Denkens verlassen, will man an der Hoffnung, das Gegebene aus einem nicht gegebenen Wesen der Dinge zu erklären, noch festhalten, so wird man schliessen müssen, dass Herbart bei seiner Bestimmung des Realen etwas hat verloren gehen lassen, das in den Begriff desselben, wenn er ein genügender sein soll, mit aufgenommen werden muss. Dies haben bereits einzelne Herbartianer bemerkt. So urtheilt selbst Drobisch*), dass bei Herbart „das Zusammen mit all seinen Folgen so regel- und gesetzlos erscheint, dass wenigstens hier in der Ontologie dem Zufall eine befremdende Herrschaft zugestanden wird"; und anderwärts**) bemerkt er, dass „alle

*) Vgl. dessen Abhandlung in Zeitschr. f. ex. Philos. Bd. 13.
**) Bd. 14 derselben Zeitschr.

Wesen in ursprünglichem Zusammenhange sind, alle mit einander in unmittelbaren oder mittelbaren, wenn auch noch so entfernten wirklichen Beziehungen stehen, und dass alle Veränderung in der Welt nur eine Umwandlung der entfernteren Beziehungen in nähere oder auch umgekehrt bedeutet". Es ist in der That, wie auch wir zu zeigen versucht haben, der Begriff des aller Wechselwirkung zu Grunde liegenden Bezogenseins der Realen, für welchen Herbart ein Wort (Zusammen) aber keinen metaphysischen Sinn gefunden hat.

Es charakterisirt die Stellung Lotze's zu Herbart und überhaupt in der Geschichte des neuesten dogmatisch-spekulativen Denkens, dass er versucht hat, das Reale so zu bestimmen, dass es begreiflich wird, wie zwei Wesen mit einander in reale Beziehung treten und diese Beziehung auch wieder aufgeben können. Die Beziehungen der Realen bilden nach Lotze eine besondere zweite Gruppe von Untersuchungsgegenständen für die Metaphysik, welche vollkommen parallel zu jener Gruppe von Gedanken über das Seiende selbst zu gehen hat, die den Inhalt von Herbart's Ontologie bilden. — Wie weit es Lotze gelungen ist, seine Aufgabe in diesem Sinne zu lösen, wird das folgende Capitel lehren.

Lotze.

A. Voraussetzungen seiner Metaphysik.

Lotze theilt mit Herbart vor allem die Ueberzeugung, dass allen erkenntnisstheoretischen Untersuchungen die Metaphysik voranzugehen habe. Zur Begründung derselben führt auch er hauptsächlich den Gedanken aus, dass jeder Versuch den Vorgang des Erkennens aufzufassen sich bereits bestimmter Begriffe und Annahmen über Wirkliches bedienen müsse, deren objektive Giltigkeit also Voraussetzung jener Untersuchung sei und durch dieselbe weder sicher gestellt noch angefochten werden könne; überhaupt können wir über die Wahrheit und Wahrheitsfähigkeit unseres Erkennens keinen von ihm selbst unabhängigen Urtheilsspruch einholen, weil jedes Urtheil über die Berechtigung einer Aussage unserer Erkenntniss immer wieder auf der unmittelbar anerkannten Evidenz von Entscheidungsgründen beruhen muss*). Ehe also die erkenntnisstheoretische Aufgabe gelöst werden kann, zu sagen, wie weit das Erkennen mit dem Wirklichen in Uebereinstimmung ist, müsse zuerst Klarheit darüber gesucht werden, was die Vernunft mit sich selbst in Uebereinstimmung von diesem Wirklichen urtheilen muss; „nur der Inhalt dieser der Vernunft nun einmal denknothwendigen Voraussetzungen, durch welche der Begriff des Wirklichen erst bestimmt wird, kann sie dann berechtigen, über ihr eigenes weiteres Verhältniss zu ihrem Gegenstande zu urtheilen". (Met. Einl. IX.)

*) Met. Einl. IX. Logik pag. 322. — Alle Citate nach: „System d. Logik u. Metaphysik". 2. Aufl.

Worauf beruht es nun aber, dass Lotze und Herbart auf dem von ihnen mit Vorbedacht betretenen Wege der dogmatischen Spekulation zu so verschiedenen Resultaten gelangt sind? Wenn wir uns nicht irren, liegen die tiefsten Gründe hiervon in gewissen verschwiegenen erkenntnisskritischen Erwägungen beider Philosophen.

Die angeführten Einwürfe Lotze's gegen die grundlegende Bedeutung der Erkenntnisstheorie sind, um dies gleich hier zuzugeben, zweifellos gegen die Art von Erkenntnisstheorie, welche das Erkennen als einen Vorgang betrachtet, der vom Objekt und Subjekt gemeinsam zu Stande gebracht wird, im vollen Rechte, sie treffen aber nicht den Lebensnerv der immanenten Erkenntnisskritik, welche nach den letzten Gründen der Gewissheit im Erkennen und nach dem Sinne, in welchem sich die Erkenntniss selbst giebt, fragt, und zur Beantwortung ihrer Frage gar nicht nöthig hat, das Zustandekommen der Erkenntniss zu untersuchen, sondern nur die Selbstbesinnung des erkennenden Subjekts auf seine eigene Thätigkeit erfordert. „Erkenntnisstheoretische“ Annahmen im letzteren Sinne involviren nun sicher keine metaphysischen Behauptungen, können also der Metaphysik vorangestellt werden und liegen thatsächlich der Lotze'schen Metaphysik zu Grunde, deren eigenartigen Gang man ohne Rücksicht auf diese Voraussetzungen nicht verstehen würde.

Wir haben hier vor allem seine Unterscheidung der logisch-formalen und der realen Erkenntniss im Auge. Die Vorstellungen, die das Bewusstsein einmal besitzt, bleiben in demselben unverändert das, was sie einmal sind, und durch ihre feststehenden und unveränderlichen Inhalte sind auch ihre Beziehungen in gleicher Weise bestimmt. Von diesem „Reiche der Ideen“ und seiner „inneren Systematik“ unterscheidet sich nun wesentlich die empirische Ordnung der Wahrnehmungen; „die Wahrnehmungen führen uns nicht eben das verbunden vor, was in dem System des Verstellbaren verwandtschaftlich coordinirt neben einander steht . . . in verschiedenen Punkten des Raumes gleichzeitig, in verschiedenen Zeitpunkten nach einander finden wir die heterogensten Elemente jenes Reiches der Inhalte als Erscheinungen verbunden“. (Log. pag. 346—47.) Während nun die logischen Wahrheiten sich leicht verstehen als die immer gleichen Resultate, zu welchen das Denken zwischen den Inhalten der Vorstellungen sich hin- und herbewegend gelangt, ist es eine ganz andere Frage, in welchem Sinne und mit welchem Rechte das diskursive Denken die ihm fremde Ordnung der Wahrnehmungen versuchen kann zu meistern. Die Antwort ergiebt sich in folgenden Punkten (erkenntnisskritischen Axiomen).

Erstens: die Erkenntniss des Empirischen kann nur hypothetisch sein und dahin zielen, „an einem bestimmten Punkte thatsächlich gegebener Wirklichkeit einsetzend, aus diesem wirklichen Grunde die Folgen als wirkliche abzuleiten, die dem gedachten Grunde als denknothwendige zugehören“. Zweitens wird die Realerkenntniss nothwendig synthetisch sein; der Verlauf der Erscheinungen ist nicht logische Systematik und keine der hier vorkommenden Combinationen ist im allgemeinen derart, dass aus einer Zergliederung der verbundenen Inhalte sich die Nothwendigkeit ihrer Verbindung ergäbe. Will man also an der Hoffnung, die Wirklichkeit und ihre Ordnung im Denken zu beherrschen, festhalten, so muss man drittens insbesondere voraussetzen, dass Gründe von allgemeiner Geltung für die Ordnung des Wahrgenommenen bestehen (wenn sie uns auch zunächst unbekannt sind), weil nur unter dieser Voraussetzung das Denken berechtigt sein kann, ein gegebenes Zusammensein als Zusammengehörigkeit aufzufassen. Indes lehrt viertens „die Annahme eines Zusammenhanges der Wirklichkeit nach realen Gründen noch nicht die Einzelgesetze kennen, nach denen bestimmte Vorgänge an bestimmte andere gebunden sind“; zwei Fälle sind nun möglich, entweder muss das Denken alle diese Einzelgesetze den Aussagen der Erfahrung abgewinnen, oder es ist vielleicht in der Lage, eine unmittelbare Gewissheit über einige derselben zu besitzen und so synthetische Sätze a priori zu bilden. Fünftens: die Möglichkeit synthetischer Sätze a priori wird zur Gewissheit durch die Erwägung er-

hoben, dass ohne solche auch die Aufstellung synthetischer Sätze a posteriori unmöglich wäre. (Log. pag. 350 ff.) Sechstens: Wenn auch die Bestimmung der gesetzlichen Zusammenhänge der Wahrnehmungen unabhängig von der Rücksicht auf eine etwaige Aussenwelt, zu der diese Wahrnehmungen in irgend einem Verhältniss stehen, versucht werden kann (Log. pag. 328), so wird doch durch die Voraussetzung einer Zusammengehörigkeit dessen, was in der Wahrnehmung gegeben ist, der Gedanke einer Aussenwelt aufgedrängt, deren in sich selbst gegründeter Zusammenhang denjenigen der Wahrnehmungen bestimmt (Met. Einl. XIV.), und es liegt von vornherein kein Grund vor, diesen Gedanken zu verwerfen oder irgendwie zu modificiren, wenn sich nicht etwa im Zusammenhange der allgemeinen denknothwendigen Voraussetzungen der Vernunft Motive hierzu ergeben. (Log. pag. 328.) Hiernach ergiebt sich siebentens die Aufgabe der auf das Reale gerichteten Spekulation; denn wenn die Naturwissenschaft sich bemüht zeigt, „berechnend aus Erscheinungen neue Erscheinungen vorauszusagen", so wird es noch das weitere Interesse geben, „den inneren realen Grund kennen zu lernen, der sie alle erst möglich und ihre Verkettung nothwendig macht". (Met. Einl. VII.)

Ohne hier vorläufig auf die Berechtigung, mit welcher Lotze der metaphysischen Spekulation einen aprioristisch synthetischen Charakter in Uebereinstimmung mit Kant und im Unterschiede von Herbart zuschreibt, näher einzugehen, bemerken wir nur, dass Lotze dem ontologischen Denken, welches die empirischen Zusammenhänge der Erscheinungen auf in den Dingen selbst bestehende Verknüpfungen zu deuten sucht, keine andere Legitimation zu geben weiss, als die, dass der Gedanke einer den Erscheinungen zu Grunde liegenden und die Regelmässigkeiten ihrer Verbindung bestimmenden „Aussenwelt" sich vor aller kritischen Prüfung dem natürlichen Verstande aufdrängt. In der That liegt in dem natürlichen Denken, wie schon mehrfach erwähnt worden ist, die Tendenz, die Verknüpfung einer Mehrheit coexistenter Merkmale sowohl, als diejenige derselben Antecedentien und

Consequenzen als in den „Gegenständen" liegende sich vorzustellen, zu welchem Zwecke die Begriffe des substanziellen Trägers und der wirkenden Kraft ins Spiel gebracht werden; die Wissenschaften suchen im Anschluss daran sich eine solche Auffassung der „Gegenstände" zu bilden, dass jene Verknüpfungen erklärt werden, d. h. als logische Folgen aus dem Begriffe des Gegenstandes sich ergeben, und Metaphysik soll nun nach Lotze den „inneren realen Grund kennen lehren, der sie alle erst möglich macht".

Hiernach ist die Metaphysik ebenso berechtigt, als die naive Auffassung der Wirklichkeit, welche allem wissenschaftlichen Denken vorangeht, und die sie nur zum inneren Abschluss zu bringen sucht; dies Recht wird ihr niemals bestritten werden können. Dagegen muss schon im Anfang darauf hingewiesen werden, dass die Zulassung derselben doch zunächst nur eine bedingungsweise sein kann; gelingt es nämlich mit dem Aufwand aller Erkenntnissmittel- und Methoden nicht, einen „innern realen Grund" der Verknüpfung der Erscheinung aufzuweisen und seine Existenz zu wissenschaftlicher Gewissheit zu erheben, so würde daraus zu folgern sein, dass die dogmatische Wirklichkeitsauffassung des gemeinen Denkens und der exakten Wissenschaften nicht als eine abschliessende und definitive gelten kann, dass es zwar für das Niveau des Denkens, auf welchem man sich in der bezeichneten Sphäre bewegt, zulässig sein mag, den Zusammenhang der Erscheinungen als in den „Gegenständen" begründet anzusehen, dass aber im weiteren Fortschritt des Denkens diese Annahme umgestaltet werden muss; denn mögen aus ihr sich eine Anzahl weiterer Folgerungen in einem denknothwendigen Zusammenhange entwickeln, so ist sie selbst doch keineswegs als eine denknothwendige zu erweisen, wenigstens ist noch niemals ein derartiger Versuch gemacht worden. Dass Lotze als Metaphysiker sich dieser Stellung der Spekulation in Folge einer sorgfältigeren erkenntnisskritischen Vorarbeit deutlicher bewusst ist, als Herbart, ist ein nicht zu unterschätzender Vorzug.

Vom einschneidendsten Einfluss auf die Resultate ihres

spekulativen Denkens ist jedoch die Verschiedenheit der methodologischen Anforderungen, welche die beiden Forscher an eine spekulative Bearbeitung der Begriffe stellen, und damit zusammenhängend ihre verschiedene Beurtheilung des Verhältnisses zwischen den Formen des Denkens und den Arten der objektiven Zusammengehörigkeit des Wirklichen, welche im Denken aufgefasst werden sollen. Indem sich nämlich Lotze entschieden zu der Kant'schen Lehre bekennt, dass es synthetische Urtheile und speciell synthetische Urtheile a priori giebt, tritt er in Gegensatz zu einer Denkrichtung, welche sich, wie die Herbart'sche, bemüht, alle Einheit des Gedachten auf eine analytische, auf Identität zurückzuführen, und einen zu beseitigenden Widerspruch erblickt, so lange im Denken Verschiedenes in Eins gesetzt wird, wie es in jedem synthetischen Urtheil und besonders in jedem Erfahrungsurtheil geschieht. Vom Standpunkte Herbart's aus ist die Aufgabe der Spekulation so lange noch nicht gelöst, als es nicht gelungen ist, allen realen Zusammenhang in eine formal-logische Verknüpfung nach dem Gesetze der Identität zu verwandeln; Herbart ist **absoluter Rationalist** nach dem Vorbilde des Spinoza und Leibniz. Lotze nimmt an, dass es im Denken ausser der logischen Identität Zusammenhänge des Verschiedenen giebt, die doch dem Denken eine ebenso unmittelbare Anerkennung ihrer Giltigkeit abnöthigen, wie es Identitäten thun; hiernach wird die Aufgabe der Metaphysik bereits gelöst sein, wenn wir allen empirischen Zusammenhang als in Zusammenhängen wurzelnd erkannt haben, welche, obzwar sie synthetisch sind, sich doch dem Denken als unmittelbar evident darstellen; man kann dies als einen **beschränkten Rationalismus** bezeichnen. In der That ist das Gebiet der synthetischen Erkenntniss nach Lotze nicht etwa nur auf die formalen Verhältnisse der Anschauung beschränkt, sondern erst recht leitet nach seiner Ansicht alle Erklärung des Wirklichen auf synthetische Sätze zurück (Log. pag. 363); er hält hier einfach an dem fest, was wir bei allen naturwissenschaftlichen Erklärungen beobachten, wo specielle Zusammenhänge von Erscheinungen auf allgemeinere

zurückgeführt werden, die jedoch ihrerseits niemals sich als logische Identitäten, sondern jederzeit wiederum als synthetische Bezüge darstellen. Nach Herbart soll nun gerade hier die Metaphysik einsetzen, um das Denken durch Auflösung aller Verknüpfung in Identität völlig zu befriedigen; Lotze erkennt an, dass auch die Metaphysik nicht über die Anerkennung einer ursprünglichen synthetischen Einheit des Verschiedenen hinauskomme, nur glaubt er zugleich, dass es ursprüngliche synthetische Beziehungen von ebenso einleuchtendem Charakter gebe, als es die identischen Sätze sind. „Den Satz $A = A$ betrachten wir unbeanstandet als eine verständliche Wahrheit auf Grund der unmittelbaren Evidenz, mit welcher er sich uns aufdrängt und keine weitere Vermittelung seiner Gewissheit wünschenswerth macht. Wenn nun mit gleicher Evidenz sich uns ein einfachster synthetischer Satz von der Form $A + B = C$ darbietet, warum soll diese Gleichung erst mit Hilfe irgend einer Vermittelung gelten?" (Log. pag. 595.) Bekanntlich hat Lotze den Gewissheitscharakter solcher unmittelbar anerkannten synthetischen Sätze als **ästhetische Evidenz** zum Unterschiede von der rein logischen der analytischen Sätze bezeichnet. (Log. pag. 364.)

Im Sinne Kant's würde man geneigt sein, hier sofort zu fragen, wie es möglich ist, dass das Denken von sich aus darüber gewiss sein kann, was in der Sache nothwendig zusammengehört. Wir lassen diese Frage auf sich beruhen und bemerken nur, dass in der That Lotze dem in den logischen Formen sich bewegenden Denken keine völlige und adäquate Einsicht in das Gefüge der sachlichen Zusammenhänge zutraut. Das logische Denken hat auch im synthetischen Satze keine andere Einheitsform für die Bezeichnung des Verhältnisses von Subjekt und Prädikat zur Verfügung als im analytischen; während nun im letzteren Falle das Verhältniss der verbundenen Vorstellungsinhalte genau das ist, als welches es im Urtheil ausgesprochen wird, kann in ersterem Falle die logische Einheit des Urtheils nur eine **Bezeichnung** für die sachliche Einheit, nicht der unmittelbare Ausdruck derselben sein. In **denselben** logischen Formen, so äussert

Lotze, sprechen wir alle Verhältnisse des Gedachten aus, mögen dieselben nun bloss logischer oder metaphysischer (real-synthetischer) Art sein. Wenn wir demnach in zwei verschiedenen Fällen ein synthetisches Urtheil in der Form S ist P bilden, so kann die durch die Copula ist bezeichnete Einheit, da sie ja nicht in den Begriffsinhalten gegeben ist, sondern unabhängig vom Denken und vor demselben besteht, möglicherweise in beiden Fällen eine ganz verschiedenartige sein, worüber immer erst eine genauere Untersuchung entscheiden muss, ja es ist denkbar, dass der bestimmte reale Sinn der Copula gegebenen Falls überhaupt durch keine Vorstellung adäquat zu erreichen ist. (Log. p. 571; Met. c. 3. 36; c. 4. 43.)

Ausser gegen den übertriebenen Rationalismus in der Metaphysik kehrt dieser Gedanke natürlich auch gegen die Kategorienlehre Kant's seine Spitze. Denn Kant glaubte, dass die Formen der objektiven Einheit den Formen der logischen Einheit in dem Urtheil correspondirten und nach Maassgabe der letzteren zu bestimmen seien; insofern ist ja Kant gewissermassen auch Rationalist, nur setzt er die logisch-analytische Einheitsform und die real-synthetische (die Kategorie) nicht als äquivalent, sondern nur als analog an, während er allerdings die Behauptung, dass es möglicherweise sachliche Zusammenhänge geben könnte, denen keine Urtheilsform entsprechen möchte, auf Grund der Ergebnisse seiner „transcendentalen Deduktion" unbedingt bestreiten würde*).

B. Das ontologische Problem.

Verfolgen wir jetzt die Entwickelungen Lotze's, welche in den Mittelpunkt seiner Ontologie, zu dem Begriffe des Wirkens hinführen. Auch er nimmt, wie Herbart, seinen Ausgangspunkt vom Begriffe des Seins her; er weist nach, dass sich eine Definition des Seins, welche darlegte, „wie das Sein gemacht wird", nicht geben lasse, dass das Sein vielmehr in der Empfindung „erlebt" werden müsse, welche dem naiven

*) Vgl. Entwickelung u. s. w. Bd. I. pag. 273. 303.

Denken unmittelbar „die Gegenwart des wirklichen Seins verbürgt". Schon auf der ersten Stufe des Denkens werde aber die Empfindung als subjektiver Zustand unterschieden von dem empfundenen Seienden, für welches die Empfindung nur den Erkenntnissgrund bilde, und es knüpfe sich also die Frage an, wodurch das S e i n eines Empfindungsinhaltes unterschieden gedacht werden könne von dem V o r g e s t e l l t w e r d e n desselben. Das gewöhnliche Denken findet, nach Lotze, diesen Unterschied in den B e z i e h u n g e n d e s O r t e s u n d d e r W e c h s e l w i r k u n g, in welchen die Gegenstände, das Seiende unabhängig von der vorübergehenden Wahrnehmung stehend gedacht werden; und der Philosoph hält diese Auffassung fest. Er ist sich zwar darüber vollkommen klar, dass sich nichts angeben lässt, wodurch sich jene Beziehungen ihrerseits als seiende oder wirkliche, von denselben als nichtseienden, sondern bloss vorgestellten unterschieden; aber es sei eben eine extravagante Frage, wissen zu wollen, wie die Wirklichkeit gemacht wird, sicher sei, dass wir Dinge nur als wirkliche denken mit Rücksicht auf die wirklichen Beziehungen, in welche sie gebunden sind. (Met. c. 1. 4.)

Wir können diesen Bestimmungen keine sonderlich hohe grundlegende Bedeutung beimessen; die Hauptfrage, m i t w e l c h e m R e c h t e wir überhaupt ein vom erkennenden Subjekt unabhängig bestehendes Sein annehmen und in welchem Sinne wir diese Unabhängigkeit zu denken haben, wird nicht geprüft; wie alle anderen dogmatischen Metaphysiker, so knüpft auch Lotze einfach an den Realitätsglauben des naiven, unkritischen Denkens an und sucht nur diejenigen Momente an dem Wahrnehmungs- bezw. Gedankeninhalte zu bestimmen, auf welche vorzugsweise der nachträglich abstrahirte Begriff des Seins sich stützt. In dieser Hinsicht ist nun allerdings wiederum die Abweichung Lotze's von Herbart bemerkenswerth. Wenn der Letztere, ausgehend davon, dass zunächst jeder Empfindungsinhalt für real gilt, dass aber weiterhin der Umfang der Realität durch Ausschliessung aller als bedingt erkannten Elemente verengert wird, das Seiende als den Inhalt absoluter Position definirte, so kann auch Lotze die Folge-

richtigkeit, mit welcher das Denken von dem „empirischen Sein“ zu diesem „reinen Sein“ hingetrieben wird, um so weniger in Abrede stellen, als ja das System der realen Beziehungen, auf welches er selbst den Nachdruck legt, auch nothwendig auf Beziehungspunkte hinweist, welche völlig auf sich beruhend den Grund der Möglichkeit anzuknüpfender Verhältnisse darstellen (Met. c. 1. 6). Er sucht aber nachzuweisen, dass der Begriff des reinen Seins, der Begriff eines beziehungslosen und durch nichts weiter bedingten, also absolut gesetzt gedachten Inhaltes eine unbrauchbare Abstraktion ist, denn es könne das Seiende in dieser Bedeutung von dem Nichtseienden in keiner Weise unterschieden werden; am ausschlaggebendsten aber ist für ihn der Grund, dass es unmöglich ist, aus einer Vielheit beziehungsloser Gegenstände absoluter Position die gegebene Wirklichkeit, in welcher nur bezogene Elemente vorkommen, aufzubauen (a. a. O. 13).

Es tritt hierin deutlich zu Tage, dass es im Grunde auf einer willkürlichen Entscheidung beruht, welche Bestimmungen in dem Begriffe des Seienden besonders betont werden sollen. Unbedingt zu verlangen ist nur, und dieser Forderung entspricht sowohl Herbart als Lotze, dass die Realität nicht als eine im Denken zu construirende Bestimmung, als ein begriffliches Element angesehen werde, sondern dass man daran festhält, dass Realität ursprünglich das Gegebensein eines Wahrnehmungs- oder, wenn man lieber will, Empfindungsinhaltes bedeutet. Das Gegebene stellt sich als eine verknüpfte Vielheit dar; wenn man also die Frage beantworten will: „was ist real?“ so kann man entweder sagen: dasjenige, was mit der Gesammtheit des Gegebenen in festen Beziehungen steht, oder man antwortet: dasjenige, was allen Beziehungen zu Grunde liegt. Die erste Antwort geht davon aus, dass in der That Nichts gegeben, also Nichts wirklich sein kann, was nicht in das System von Beziehungen, welche zum unmittelbaren Thatbestand des Gegebenen mit gehören, irgendwie eingefügt ist; die zweite Antwort betont, was ebenso richtig ist, dass allen Beziehungen bezogene Elemente zu Grunde liegen müssen, welche zuerst einmal g e s e t z t zu denken sind, ehe von einer Beziehung die Rede sein kann. Der Metaphysiker, welcher das Seiende in der letzteren Art definirt, hat die Aufgabe, zu zeigen, wie zwischen absolut gesetzten Elementen Beziehungen zu Stande kommen können; derjenige hingegen, welcher die erstere Definition vorzieht, hat ebenso nothwendig zu zeigen, welche letzten Beziehungspunkte denn dem realen Zusammenhängen zu Grunde liegen, und wie wir uns diese Beziehungspunkte ausserhalb der Beziehungen zu denken haben; nur so werden beide der Anforderung, den gegebenen Sachverhalt zu erklären, genügen können.

In der That beginnt Lotze seine specielle spekulative Arbeit damit, dass er untersucht, wie weit „das Bedürfniss in dem Begriffe des Dinges das Subjekt zu suchen, das im Stande wäre, in die vorausgesetzten Beziehungen einzutreten“, sich spekulativ erfüllen lässt. Von vornherein erkennt auch er dabei an, dass dies Subjekt nicht durch die vielen und veränderlichen Merkmale, welche das Ding der Erfahrung darbietet, gedacht werden kann; denn schon in der gemeinen Ansicht von der Wirklichkeit wird das Ding selbst „in der Mitte dieser Prädikate als ihr Subjekt oder ihr wirksamer Ausgangspunkt gesetzt“ (Met. c. 2. 16). Die platonische Annahme eines an sich unbestimmten Wirklichkeitsstoffes, dessen ganzes Wesen mit seinem Dasein erschöpft wäre, wird auch von Lotze verworfen. (c. 3. 28.) Nicht besser aber ergeht es der Lehre Herbart's, welche glaubt durch eine völlig einfache positive Qualität das Wesen jedes einzelnen realen Elementes denken zu können und denken zu müssen, der eleatischen Ansicht. Lotze widerlegt dieselbe treffend durch den Nachweis, „dass Veränderung irgendwie w i r k l i c h geschehen muss, um auch nur den S c h e i n einer anderswo stattfindenden möglich zu machen“ (c. 4. 38): selbst wenn es uns gelänge, den gesammten Naturlauf, die scheinbaren Veränderungen der Dinge auf wechselnde Relationen unveränderlicher Elemente zurückzuführen, so müsste doch eine w i r k l i c h e nicht in gleicher Weise zu erklärende Veränderung in der Seele des Beobachters angenommen werden, denn die Aufeinanderfolge verschiedener Empfindungen in der Seele könne jedenfalls nicht als die ein-

fache Fortdauer einer (unbekannten) mit sich selbst stets identischen Wesensqualität der Seele gedeutet werden (c. 2. 24). Ein Argument, welches, vom dogmatischen Standpunkte aus, zweifellos vernichtend für den Eleatismus ist und demgemäss auch Allen entgegenzuhalten ist, welche die Erklärung der Wirklichkeit durch unveränderliche Atome als eine letzte, abschliessende Ansicht anpreisen.

Bescheidener als Herbart mit seinen hoch-rationalistischen Ansprüchen gelangt unser Philosoph in Bezug auf das Inhärenzproblem zu dem Resultate, dass man auf eine „Construktion" der Dingheit, auf den Nachweis, wie die dingliche Einheit zu Stande komme, verzichten und sich mit einer Definition, einer Beschreibung derselben begnügen müsse. Vergebens sei es, das Beharrliche am Dinge in einem „stets mit sich identischen Thatbestande zu suchen", „in das Innere der Dinge müsse die Veränderung eindringen", wenn sie auch nur als Schein solle bestehen können; das „Was" eines Dinges können wir demnach allgemein nur bestimmen durch die „Regelmässigkeit, mit welcher es sich in einem abgeschlossenen Kreise von Zuständen von selbst oder unter sichtlichen äusseren Bedingungen hin und her verwandelt" (c. 3. 26); da ist von einem Ding die Rede, wo wir nach einer „individuellen Gesetzlichkeit" eine Reihe bestimmter Zustände sich ablösen und wiederholen sehen, und will man das „Ding selbst" von seinen wechselnden Zuständen unterscheiden, so kann man es nur als den (unbekannten) inneren Grund dieser Gesetzlichkeit bezeichnen.

An Stelle des Inhärenz- oder Substanzbegriffes tritt hiernach bei Lotze der Begriff des determinirten Werdens in den Mittelpunkt der Spekulation. Und, wohl gemerkt, von einem absoluten Werden, nicht von Veränderung ist hierbei die Rede, da ja der Begriff einer in einer Reihe von Zuständen identisch sich erhaltenden Substanz sich als unausdenkbar erwiesen hat; wo also etwa ein (zeitweise) beharrliches Sein vorkommt, wird diese Beharrlichkeit nur als eine besondere Form des Werdens aufzufassen sein, als ein immer wiederholtes Entstehen und Vergehen des Gleichen (c. 4. 40). So unternimmt es denn Lotze, dem Eleatismus Herbart's gegenüber den Heraklitismus zu erneuern.

Die Frage, wie das absolute Werden selbst zu denken sei, wird von Lotze als unbeantwortbare abgewiesen. Weder lasse sich eine „sachliche Construktion" noch auch eine „logische Definition" desselben geben; es verhalte sich aber in dieser Hinsicht mit dem Werden nicht anders als mit dem Sein; wie dies sei auch das Werden „als eine gegebene anschaulich vorstellbare Thatsache der Weltordnung anzuerkennen", es müsse genügen, dass in dieser Vorstellung kein Widerspruch enthalten sei. Das absolute Werden widerspreche aber keineswegs, wie man oft irrthümlich annehme, dem Identitätsgesetz, denn dies besage nur, dass m = m ist, falls es ist, und so lange es ist, aber ob es ist, und ob es immer sein muss, wenn es einmal ist, darüber entscheide jenes Gesetz Nichts (c. 4. 39). Das Problem, welches das Werden dem Denken thatsächlich stellt, liege vielmehr in der charakteristischen „Stetigkeit" und „Folgerichtigkeit" desselben, vermöge welcher nur Bestimmtes aus Bestimmtem wird. Dies Problem nun erscheine lösbar mittelst der Uebertragung des Zusammenhangs der Gründe und Folgen aus der Ideenwelt in die Welt des Geschehens; nach der gewöhnlichen Vorstellung gehe aus einem Antecedens a die Folgeerscheinung α und nicht β hervor, weil a nur α und nicht β bedinge. Dieser unmittelbaren Unterordnung des Verlaufs der Wirklichkeit unter das Verhältniss der logischen Begründung tritt jedoch Lotze principiell entgegen: Wenn auch der Inhalt a den Inhalt α als denknothwendige Folge bedinge, so brauche deshalb noch nicht in der Wirklichkeit α auf a zu folgen; denn „Niemals wird begreiflich sein, woher die Folgsamkeit der Dinge gegen denknothwendige Vorschriften kommen sollte, wenn nicht ihre eigene Natur von selbst die Befolgung derselben ist" (c. 4. 43), es muss ein sachliches Verhalten aufgezeigt werden, welches das Bedingte zwingt, aus dem Bedingenden hervorzugehen.

In den verschiedensten Wendungen wird dieser für Lotze's ganze Spekulation bedeutsame Gedanke wiederholt, in welchem

sich ein neuer Zug seiner positivistischen Opposition gegen den absoluten Rationalismus bekundet. „Es ist falsch, heisst es anderwärts, zuerst einen abstrakten Zusammenhang von Gründen und Folgen als eine gesetzgebende Macht vorauszudenken, der jede etwa zu schaffende Welt sich unterwerfen müsse", vielmehr ist die „wirkliche Natur der Dinge" im Sein als das „Erste und Einzige" anzusehen; alle Gesetze sind ungeachtet ihrer etwaigen Denknothwendigkeit nichts als „sekundäre Wiederholungen des ursprünglichen Verhaltens der Dinge und nur in unserer Erkenntniss erscheinen sie als vorangehende Muster, denen die Dinge nachahmen" (c. 4. 43). Es giebt kein von dem Dasein der Dinge selbst unabhängiges und vor ihm vorangehendes „Substanzen- und Kraftrecht"! Obwohl ja der dogmatische Metaphysiker bei Lichte besehen nur auf Grund der rationalistischen Voraussetzung ein Gebäude ontologischer Wissenschaft wird zu Stande bringen können, denn wie will er sonst über das nicht gegebene Wesen der Erscheinungen und den Grund ihrer Verknüpfung Lehrsätze gewinnen, wenn er nicht das, was nach seinen Begriffen und in seinem Denken sich als nothwendig herausstellt, auch zugleich und eben deshalb als für die Wirklichkeit der Dinge maassgebend betrachtet, so ist es doch andererseits im Sinne des dogmatischen Denkens gewiss vollkommen folgerichtig, das Denken und seine immanente Nothwendigkeit nicht als übergeordnet dem Sein anzusehen, denn dem Dogmatiker gilt ja die Wirklichkeit als unabhängig vom Denken bestehend, das Denken macht nicht das Sein, sondern ist selbst ein Erzeugniss des (mit Lotze zu reden) unvordenklich gegebenen Bestandes der Realität. Diese Erwägung trifft vor allem gegen alle die Anschauungen zu, welche die Naturgesetze als eine selbständige Macht betrachten, der die Dinge gewissermassen zu gehorchen haben; wir fanden diese Ansicht beim spekulativen Occasionalismus und wir finden sie noch jetzt vielfach bei Naturforschern, welche nicht bedenken, dass ein Naturgesetz doch nur ein Gebilde des Denkens ist, und sich nicht klar machen, dass ein solches Gesetz nicht über den wirklichen Dingen schweben kann, sondern aus der Natur der Dinge selbst entspringen muss. Würde dies bedacht, und schon Leibniz hat energisch genug diesen Gedanken nahe gelegt, so könnte nicht die Rede sein von „ewigen Naturgesetzen", bei denen man aber leider nicht weiss, wer der Gesetzgeber, und noch weniger, wer die Executivgewalt ist. Wenn bei den empirischen Gesetzen nun allerdings schon die geringste Umsicht im Denken dazu führt, in den Dingen selbst Bestimmungen zu suchen, vermöge deren sie jenes gesetzliche Verhalten zeigen (als solche Bestimmungen werden vom Physiker die Naturkräfte gedacht), so liegt die Sache doch etwas anders bei den etwa a priori einzusehenden Gesetzen. Von Niemandem wenigstens wird wohl bezweifelt*), dass wir die logischen Gesetze, deren uneingeschränkte Giltigkeit für die Denkinhalte wir unmittelbar einsehen, mit Recht ohne weiteres als auch für alle Wirklichkeit giltig betrachten, andernfalls würde weder von einer Physik noch von einer Metaphysik die Rede sein können. Daher haben denn Metaphysiker jederzeit, zuletzt noch Herbart, versucht, alle Verhältnisse des Wirklichen als Zusammenhänge nach dem Gesetze der Identität zu begreifen und so ihrer Wissenschaft die selbstverständliche Giltigkeit für die reale Welt zu sichern. Dass dies jedoch unmöglich ist, dass alle Metaphysik zuletzt gewisse synthetische Zusammenhänge statuiren muss, haben wir bei demselben Herbart gesehen (vgl. pag. 141). Darf nun der Metaphysiker einem synthetischen Zusammenhang $A+B=C$, der ihm im Denken ebenso evident ist wie die logische Identität ohne weiteres auch nothwendige sachliche Giltigkeit beimessen, ohne erst nach dem entsprechenden Verhalten der Dinge zu fragen, oder nicht? Diese Frage ist, wie uns scheint, für Lotze selbst von einiger Verfänglichkeit; nach den letzten Auslassungen wäre die im ontologischen Sinne doch immerhin subjektive ästhetische Evidenz, welche Lotze früher als das Charakteristikum für synthetische Sätze a priori angab, noch keine hinlängliche Garantie für die Giltigkeit

*) Auch bei Mill kann dieser Zweifel kaum ernstlich genommen werden; vergl. das betreffende Capitel unten!

derselben im Bereiche des Seins; wenn aus A + B im Denken nothwendig C folgt, so braucht deshalb, wie uns eben gesagt wurde, im Gebiete des Seins nicht das Gleiche zu gelten. Nun will aber Lotze doch selbst eine Ontologie aufrichten, er will „den Inhalt der der Vernunft nun einmal denknothwendigen Voraussetzungen über das Wirkliche“ entwickeln, d. h. doch wohl, er will eine gewisse Anzahl von synthetischen Sätzen a priori geben, welche gewisse normative Verknüpfungen des Seins zum Ausdruck bringen sollen; wer garantirt aber, dass diese Denknothwendigkeiten auch zwingende Geltung im Sein haben? Wie wir sehen werden, legt sich Lotze in dieser Hinsicht auf ein bedenkliches Laviren; soweit es ihm gelingen will, die Verhältnisse des Realen im Denken begreiflich zu machen, steht er nicht an, ohne weiteres der Verknüpfung der Begriffe im Denken den Zusammenhang des Seienden gleich zu setzen; sobald dagegen das begreifende Denken sich am Ende, bei einem Unbegreiflichen angekommen sieht, hilft sich Lotze geschickt mit der Bemerkung heraus, dass das Denken nicht den Anspruch erheben könne, das Sein nachbilden zu wollen. Indem er so, soweit es geht, der rationalistischen Tendenz folgt, dann aber plötzlich in positivistischem Sinne einlenkt, gelingt es ihm, eine scheinbar befriedigende metaphysische Auffassung des Gegebenen zu gestalten, die indes bedeutend an wissenschaftlichem Werth verlieren muss, sobald man einsieht, dass sie naturgemäss nur soweit neue Begriffe gewinnt, als sie sich von rationalistischen Gesichtspunkten leiten lässt, und nur insoweit befriedigend erscheint, als sie sich auf den positivistischen Gedanken stützt.

C. Lösung desselben.

Das absolute Werden geschieht also folgerichtig, d. h. aber nicht nach einer abstrakten Vernunftnothwendigkeit, sondern nach einer in ihm selbst liegenden Gesetzlichkeit. Diese Folgerichtigkeit erfordert, wie Lotze nachzuweisen sucht, vor allem einen stetigen Zusammenhang aller nach einander folgenden Phasen. Das Geschehen darf nicht als eine Aneinanderreihung von Aufhebungen und Neusetzungen betrachtet werden; denn träte ein neues Element μ erst nach der völligen Aufhebung eines anderen m ins Leben, so würde jedes andere Wirkliche π oder k auf das aufgehobene m mit gleich viel oder gleich wenig Recht folgen, es würde ja für das Neuentstandene völlig gleichgiltig sein, ob ein m oder p oder q vor ihm gewesen wäre. Wir müssen uns also denken, dass, so wie bei der Bewegung, jede Phase des Werdens die unmittelbar folgende in sich schliesst und so jede augenblickliche Wirklichkeit im Verlaufe des Geschehens die Richtung der Fortsetzung bestimmt (Met. c. 4. 43). So sehr diese Art des Zusammenhanges, dies immanente Wirken, in der Art seines Zustandekommens uns unbegreiflich bleibt, so muss es doch als eine gegebene Thatsache unbeanstandet anerkannt werden, denn wir würden kein Mittel der Erklärung für irgend welche Ereignisse finden, wenn wir diesem Grundgedanken nicht folgen wollten.

Das Problem des Werdens würde also, soweit es überhaupt lösbar ist, seine Lösung dadurch finden, dass wir uns das Werden als eine Entwicklung vorstellen, „die ungestört von aussen nach und nach die Phasen b, c, d . . . entfaltet, die in der Richtung des bewegten a liegen“. Die Thatsachen lassen nun aber diese Vorstellung nicht unbedingt zu; wir glauben vielmehr den „gegenseitigen Einfluss verschiedener solcher Entwickelungen auf einander oder die Veränderung, welche aus der Wechselwirkung verschiedener Dinge auf einander hervorgeht“ offenbar zu sehen (c. 4. 44), und die Metaphysik hat deshalb noch weiter das Räthsel dieses transienten Wirkens zu lösen.

Um zunächst die Form des Thatbestandes festzustellen, den wir mit dem Begriffe der Einwirkung bezeichnen, hebt Lotze vor allem den Umstand hervor, dass die Beobachtung uns nöthigt, die Dinge bald als in Wechselwirkung eintretend, bald wieder als gleichgiltig gegeneinander zu betrachten. Hierdurch wird der Gedanke einer besonderen Beziehung nahe gelegt, welche in jedem Falle als Be-

dingung der Wirkung bestehen muss, und die die Real-Folge von der an keine äussere Bedingung geknüpften logischen Folge unterscheidet. Weiter ist als Thatsache zu bemerken, dass alles Wirken sich als Wechselwirkung darstellt, und zwar dergestalt, dass gleichzeitig das eine der wirksamen Dinge A in den Zustand α, das andere B in den Zustand β und dass die als Bedingung des Wirkens nöthige Beziehung C in die neue γ übergeht, wie an allen empirischen Beispielen nachzuweisen ist.

Auch bei der transienten Causalität sehen wir und müssen wir das Vorhandene als den realen Grund des neu Entstehenden ansehen; hierbei darf jedoch nicht einseitig die Veränderung, die dem Elemente A geschieht, dem B zugerechnet werden und umgekehrt; wenn B auf A wirken soll, so muss auf alle Fälle „A von dem Bestehen desselben anders afficirt sein als von seinem Nichtbestehen", dies setzt aber „die wirksame Anwesenheit bestimmter Beschaffenheiten" auch in A voraus; ohne diese letzteren würden „die Elemente, an denen der Befehl der thätigen Ursache sich verwirklichen soll, zu seiner Verwirklichung durch ihr Dasein nicht mehr als durch ihr Nichtdasein beitragen" (c. 5. 50); demnach ist das, was in A geschieht, nothwendig zusammengesetzt aus dem, was B befiehlt, und dem, was A zu erzeugen suchen würde, wenn B nicht wäre (c. 4. 48). Der vollständige Grund dessen, was in der Wechselwirkung zweier Dinge geschieht, muss also gesucht werden in „den inneren Zuständen, in denen sie sich augenblicklich befinden und der Beziehung, die zwischen ihnen eben obwaltet", und von der die gegenseitige Affektion abhängt (c. 5. 58). Wir nehmen an, sagt Lotze, „dass jegliche Wirkung in der Welt sich als Schlusssatz eines Syllogismus fassen lasse, in welchem einem allgemeinen Gesetze als Obersatz die Gesammtheit der Data eines besonderen Falles als Untersatz dient"; er findet jedoch hiergegen zu bemerken, dass Nichts uns zu der Gewissheit berechtigt, dass „ausschliesslich durch allgemeine Gesetze, die in unzähligen Fällen der Anwendung dieselben sind, dem jedesmaligen Thatbestande der neue zugemessen wird, der seine

Folge sein soll"; ebenso gut wäre es ja möglich, „dass ein Plan, der in der Gesammtheit der Wirklichkeit sich nur einmal vollzieht, jedem Thatbestande das zur Folge gäbe, was nur einmal in diesem bestimmten Punkte des Ganzen, aber nie wieder an einem anderen, zu ihm als Fortsetzung der Verwirklichung dieser einen Geschichte gehört". Sei nun das Eine oder das Andere richtig, so ist doch jedenfalls zu bekennen, dass wir „über den Inhalt jener höchsten Bedingungen, welche bestimmen, was in der Wirklichkeit folgerichtig aus einander hervorgehen soll, was nicht, die Kenntniss nicht besitzen, die wir uns zuschreiben möchten". Wir können zwar versuchen, Einzelnes aus dem Allgemeinen analytisch zu begreifen, die allgemeinsten Gesetze aber, auf die unsere Erklärungen zurückführen, sind „gegebene synthetische Verknüpfungen von Grund und Folge, die wir lediglich anerkennen, und deren Anerkennung wir nicht wieder an die Erfüllung irgend welcher Bedingungen zu knüpfen haben".

Machen wir hier einen Augenblick Halt, um an den wiedergegebenen Darlegungen unser oben ausgesprochenes Urtheil über den Rationalismus Lotze's zu exemplificiren. Man sieht zunächst, dass Lotze sowohl bei dem hypothetisch zur Lösung des Inhärenzproblems von ihm angenommenen Begriffe der immanenten Entwickelung als auch bei der in der empirischen Auffassung der Dinge vorgefundenen Vorstellung des transienten Wirkens das neu Geschehende sich innerlich an das Vorhandene angeknüpft denkt, so dass er nicht ein blosses Nacheinander, sondern ein Sichbedingen der Ereignisse annimmt. Hier tritt die rationalistische Denkrichtung zu Tage und, wie leicht zu erkennen, muss derjenige unvermeidlich in dieselbe gerathen, welcher überhaupt die Frage, wie die Form und der Zusammenhang des Wirklichen denkbar sei, aufwirft. Wir haben im Denken kein anderes Beispiel der Verknüpfung und Bestimmung des Einen durch das Andere zur Verfügung als die logische Folge (die Anschauung freilich bietet noch andere Muster dar, wie wir oben bei Trendelenburg darlegten); daher erwächst schon auf

der Stufe des gemeinen Denkens, an welches Lotze zunächst anknüpft, soweit dasselbe überhaupt die Vorstellung einer in der Sache liegenden Bestimmtheit alles Geschehens in sich entwickelt, die rationalistische Voraussetzung, dass das Vorangehende seiner inneren Natur nach wohl derartig beschaffen sein müsse, um das Folgende nothwendig (will heissen und kann natürlich nur heissen: denknothwendig) nach sich zu ziehen, dass es in der Wirklichkeit, sowie im Denken Gründe und Folgen giebt. Die Existenz in dem Realen selbst liegender Gründe, welche nach innerer Nothwendigkeit die Folgen hervorbringen, setzt auch Lotze voraus, und seine Erörterungen über die Art, wie wir uns die Ursachen und ihr Wirken zu denken haben, werden durchgehends von dieser Voraussetzung bestimmt; er fragt immer im Stillen: wie beschaffen die Umstände und ihre Beziehungen sein müssen, wenn ein Verhältniss von Grund und Folge zwischen ihnen gedacht werden soll; und da es sich um Wirklichkeiten und nicht um Begriffe handelt, so geht die Frage specieller dahin, welche realen äusseren Beziehungen geeignet erscheinen, als Merkzeichen jenes inneren, logischen Zusammenhanges zu dienen, und demnach als bestehend anzunehmen sind. Hierin liegt das treibende Motiv der spekulativen Bestimmungen Lotze's; ohne ein solches wäre ja nicht der mindeste Anhaltepunkt vorhanden, um überhaupt etwas über die Wirklichkeit auszumachen; und freilich ist dabei immer noch ein Spielraum der Willkür und des Gutdünkens offen, da nicht ersichtlich ist, nach welcher zwingenden Rücksicht die dem inneren Zusammenhange des Wirklichen entsprechenden äusseren Beziehungen aufgesucht werden.

Nehmen wir ein Beispiel! Aufgabe ist, das absolute Werden soll im Denken bestimmt werden; diese Aufgabe gewinnt dadurch ihren Sinn, dass es darauf ankommt, einen innerlich bestimmten Zusammenhang der einzelnen Phasen desselben dem Denken fassbar zu machen. Hiernach ist es nun sofort ausgeschlossen, diese Phasen sich lediglich als Ausfüllungen successiver Zeitmomente zu denken, denn wo bleibt dann der Zusammenhang, da die einzelnen Augenblicke

der Zeit nichts mit einander zu thun haben; in welcher Vorstellung kann nun aber der Begriff dieses Zusammenhanges eine Anlehnung finden? Es ergiebt sich aus der Analogie mit der Bewegung die Vorstellung eines continuirlichen Flusses, in welchem jedes Glied schon im vorhergehenden angedeutet liegt, oder einer Entwickelung; das alte Bild, nach dem schon Leibniz den Verlauf der Zustände einer Monade sich dachte! Ob dies aber die einzig mögliche Art ist, in welcher ein realer Zusammenhang sich darstellen kann, dürfte Lotze schwerlich beweisen können. — Ebenso steht es mit der Art, wie der Philosoph die Wechselwirkung auszudenken für nöthig findet. Die Frage ist auch hier: In welcher Verfassung zwei Wesen A und B gedacht werden müssen, wenn Veränderungen derselben durch ihre Verfassung begründet gedacht werden sollen. Die Erfahrung giebt zunächst an die Hand, dass dabei jedesmal eine bestimmte Beziehung beider eine Rolle spielt, die erst weiterhin diskutirt wird; vorläufig wird deshalb nur festgestellt, dass, falls die Veränderung in A durch die Gemeinschaft von A und B bedingt gedacht werden solle, ausser dem Zustande von B und der Beziehung C zwischen A und B auch der Zustand des A zum „vollständigen Grunde" zu rechnen ist, d. h. dass A bei dem, was es erfährt, selbst mitwirkend zu denken ist.

Da wir ferner hier eine Mehrheit von Umständen haben, welche das neue Geschehen, wie vorausgesetzt wird, bedingen, so liegt es nahe, sich die reale Folge nach dem Muster des Syllogismus zu denken und in Form eines hypothetischen Schlusses zu bringen nach folgendem Schema: Allemal wenn A, B, C gegeben sind, folgt (logisch und realiter) α; hier sind nun A, B, C gegeben, folglich hat α zu folgen. Dies Schema spielt in der That, wie Lotze hervorhebt, in der gemeinen und auch in der wissenschaftlichen Auffassung der Wirklichkeit seine Rolle, indem hier das Naturgesetz als der Repräsentant des Zusammenhangs von Gründen und Folgen gilt; in jedem einzelnen Falle erscheint demnach dieser Zusammenhang als ein vollkommen klarer und auch im logischen Denken eben in der Form des obigen Schlusses nachbildbarer, insofern

dem allgemeinen Gesetze eine unbedingte Verbindlichkeit beigemessen wird. Dass indess diese Anschauung als keine völlig befriedigende gelten kann, dass mit der Zurückführung auf Naturgesetze das Geschehen nicht schon thatsächlich in Begründung aufgelöst ist, hebt Lotze mit Recht bestimmt hervor. Warum nämlich? Weil die Naturgesetze nicht selbst evidente logische Wahrheiten sind, weil es nicht die allgemeinen Bedingungen der Identität und der Ausschliessung des Widersprechenden sind, nach welchen in den Naturgesetzen bestimmten Gründen bestimmte Folgen „zugemessen“ erscheinen; wir kennen die Naturgesetze nur als thatsächliche, und somit ist uns die Verbindlichkeit, mit welcher der Grund die Folge bestimmt, doch wieder unbekannt.

Der weitergehende Rationalist nimmt nun an, dass es doch möglich sei die Naturgesetze so aufzulösen, dass wir auf lauter logisch-identische Sätze hinauskommen, und so uns die Bestimmung der Vorgänge in der Wirklichkeit durch einander vollkommen in eine Begründung im Denken verwandeln können; hier tritt jedoch bei Lotze die Einschwenkung zum Positivismus ein; er bezweifelt diese Möglichkeit principiell, wozu ja allerdings die auf das betreffende Ziel gerichteten Fehlversuche der Metaphysiker hinreichenden Anlass boten. Das Naturgesetz bezeichnet ihm denjenigen Punkt, wo der innere sachliche Zusammenhang anfängt, sich dem logisch nachconstruirenden Denken zu entziehen; er bezweifelt nicht (sonst hätte er nicht dogmatischer Metaphysiker bleiben können), dass eine „Folgerichtigkeit“ der Erfolge in der Wirklichkeit unbedingt besteht, dass es eine reale Norm giebt, nach welcher jeder Bedingung ihre Folge eindeutig bestimmt ist, aber er bezweifelt, dass diese Norm dem Denken in Form eines logisch-evidenten Gesetzes auffassbar sei, und so tritt in die metaphysische Rechnung eine Unbekannte ein, die weithin Zurückhaltung in den Behauptungen auferlegt. Die nächste Consequenz hiervon ist die Erklärung, dass wir nicht wissen können, ob denn überhaupt durchgehend und in letzter Linie das, was zu gegebenen Bedingungen als Folge gehöre, nach Maassgabe allgemeiner für alle gleichen Fälle gleich verbindlicher Normen bestimmt sei, oder ob nicht der letzte Grund des Zusammenhanges im Geschehen derart sei, dass einem und demselben Grunde an verschiedenen Punkten und zu verschiedenen Zeiten ganz verschiedene Folgen zugehören, ob also die Bestimmtheit des Geschehens nicht eine individuelle nach einem „Plane“ sei.

Wie kommt denn aber Lotze dazu, wenn er doch schliesslich den realen Zusammenhang als ein undurchdringliches Geheimniss auf sich beruhen lassen muss, sich wenigstens bis zu einer gewissen Stufe das Recht zuzutrauen, über die Erfordernisse desselben bestimmte Behauptungen aufzustellen?

Folgen wir jetzt dem Gange der Untersuchung weiter, welche sich nunmehr auf die Ermittelung des „metaphysischen Sinnes der Beziehung C“ richtet, deren Herstellung zur Hervorrufung der Wirkung nöthig war (c. 5. 54). Mit anderen Worten lautet die Frage: „welche Bedingung (F) wir mitdenken müssen, wenn wir in irgend einer Beziehung (C) für vorher gegen einander gleichgültig gewesene Dinge die Nöthigung eingetreten glauben, sich um einander zu kümmern und in ihren Zuständen sich nach einander zu richten“. Das Herbart'sche „Zusammen“ kann Lotze nur als eine Bezeichnung dieses Postulates, aber nicht als seine Lösung gelten lassen; denn worin, so fragt er, besteht dies folgenreiche Zusammen? Kann etwa die räumliche Verbindung jene Nöthigung irgend begreiflich machen? Auch bei Herbart hat die räumliche Verbindung doch nur den Werth einer anschaulichen Form, unter welcher ein ontologisches Verhältniss der Dinge sich uns darstellt, nach dessen eigentlicher Beschaffenheit hier zu fragen ist. — Nach der rohesten Auffassung liegt die Anregung zur Veränderung, welche ein Ding durch das andere erfährt, in dem Uebergange eines „Einflusses“ vom einen zum andern; dies ist aber nach Lotze nur ein bildlicher Ausdruck, der nichts als die Bezeichnung des Ereignisses enthält, nach dessen Verständniss man sucht. Auf einer zweiten Stufe des Denkens nimmt man an, dass ein Zustand oder ein Geschehen von einem

Wesen auf das andere übergeht („Mittheilung" der Bewegung z. B.); aber kein Zustand und kein Geschehen kann sich loslösen von einem Elemente, um, einen Augenblick durch das ontologisch Leere gehend, sich auf ein anderes zu übertragen. So entsteht als dritte Ansicht die bekannte Lehre des Occasionalismus, nach welcher eine zwischen A und B eintretende Beziehung C nur die Gelegenheit bildet, bei welcher diese, einander im übrigen vollständig gleichgültig bleibend, die Veränderungen α und β erfahren. „Um aber benutzt werden zu können, muss die Gelegenheit demjenigen bemerkbar sein, der von ihr Gebrauch machen soll: A und B müssen deshalb, um bei der Gelegenheit C sich anders zu verhalten, als sie es bei der Gelegenheit γ gethan haben würden, in dem Falle C sich bereits anders befinden als im Falle γ; dies aber ist nur denkbar, wenn auf sie eine Wirkung, woher sie auch gekommen sein möge (etwa von einem göttlichen Willen her), bereits stattgefunden hat" (c. 5. 61). Da also beim Occasionalismus ein Wirken irgend einer Art bereits vorausgesetzt wird, kann derselbe nicht als eine metaphysische Theorie des Wirkens gelten.

Mit dem Occasionalismus stellt Lotze in eine Linie die moderne naturwissenschaftliche Anschauung, dass mit der Existenz von Naturgesetzen die Erfüllung derselben, somit die Wirkung der Dinge auf einander von selbst gegeben ist und keiner weiteren Erklärung bedarf; die Giltigkeit eines Gesetzes sei keine „für sich denkbare Thatsache", sie sei „Nichts als die beobachtete oder erwartete Erfüllung selbst". Gesetzt, der Inhalt des Vordersatzes eines Naturgesetzes sei realisirt, so könne doch nicht das abstrakte Gesetz die Folge verwirklichen, ausser man wollte etwa dasselbe wie ein Ding ansehen, das durch den gegebenen Thatbestand zur Ausübung seiner Macht herausgefordert wird; die Dinge müssen vielmehr aus sich die Folge erzeugen, indem sie in ihrer Verbindung in bestimmter Weise afficirt werden. — Endlich fordert die Theorie der prästabilirten Harmonie noch Beachtung, nach welcher die Elemente der Welt lediglich durch immanente Causalität ihre Zustände entwickeln, so jedoch, dass die ideale Abhängigkeit, welche zwischen den Theilen einer möglichen Welt hierbei vorausgesetzt wird, eine Correspondenz des Geschehens in den einzelnen Elementen zur Folge hat. Nach dieser Theorie bleibt jedoch, wie Lotze meint, die thatsächliche Geltung allgemeiner Gesetze unmotivirt, denn durch Nichts scheint es gefordert zu werden, dass in dem Ablaufe der Weltlagen jemals gleiche Phasen wiederkehren und somit auch gleiche Folgen eintreten*). Endlich führe die Leibnizsche Theorie nothwendig zu einem absoluten und lückenlosen Determinismus, der „einem tiefen und unaustreiblichen Verlangen unseres Geistes widerstrebt".

Für weitere Versuche der Lösung des Problems stellt Lotze zunächst den methodischen Grundsatz auf, dass es nicht darauf ankommen kann, den Hergang, durch den jedes Wirken zu Stande kommt, anschaulich zu beschreiben, „um durch den Nachweis, wie es geschieht, am überzeugendsten klar zu machen, dass es geschehen kann"; alle Hergänge, in welche man versuchen könnte das Wirken zu gliedern, würden dasselbe doch wieder vielfach einschliessen (man denke an Herbart's Theorie der zufälligen Ansichten mit ihren „Störungen"!); die Aufgabe könne deshalb nur sein, „die Schwierigkeiten hinwegzuräumen, die uns den Begriff des transienten Wirkens dunkel machen, während wir das immanente zwar in seinem Zustandekommen ebenso wenig verstehen, aber als Thatsache unbeanstandet hinnehmen". Diese Schwierigkeiten liegen in Folgendem.

Der Gang unserer Weltbetrachtung führt uns zunächst auf die Vorstellung einer Vielheit von Dingen, die die bequemste Erklärung für die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen darzubieten scheint; das Verlangen dann, das unbedingte Sein kennen zu lernen, welches diesem Verlaufe des Bedingten zu Grunde liegen muss, veranlasst uns, „arglos das Sein sogleich der Vielheit der gefundenen Elemente selbst zuzuschreiben". Nun erscheint es als ein Widerspruch, dass Dinge, die einander Nichts angehen, dennoch einander so angehen sollen, dass eins

*) Vergl. hierzu Entwickelung u. s. w. Bd. I. pag. 124.

um das andere sich kümmern und sich in seinen eigenen Zuständen nach denen des anderen richten müsse".

Die einzige Lösung ist demnach, jenes Vorurtheil aufzugeben; „es kann nicht eine Vielheit von einander unabhängiger Dinge geben, sondern alle Elemente, zwischen denen eine Wechselwirkung möglich sein soll, müssen als Theile eines einzigen wahrhaft Seienden betrachtet werden. Der anfängliche Pluralismus unserer Weltansicht hat einem Monismus zu weichen, durch welchen das stets unbegreifliche transiente Wirken in ein immanentes übergeht" (Met. c. 6. 69). Dasein und Inhalt der einzelnen Elemente ist bei dieser veränderten Anschauung „durchaus bedingt durch die Natur und Wirklichkeit des einen Wesens, dessen unselbständige Glieder sie sind, dessen Selbsterhaltung sie alle untereinander in eine unablässige Beziehung und gegenseitige Abhängigkeit setzt, und nach dessen Gebote sie, ohne Widerstand leisten oder Hülfe gewähren zu können, die sie ihrer eigenen selbständigen Realität verdankten, in jedem Augenblicke sich so ordnen, dass der Gesammtinhalt der Welt einen neuen identischen Ausdruck desselben Sinnes gewährt". Lotze macht dies Verhältniss weiter mit Hülfe des mathematischen Funktionsbegriffes klar. Bezeichne, so formulirt er, das Symbol $M = \varphi(A, B, R)$, (wo M die eine wahrhafte Substanz, A und B zwei einzelne relative Weltelemente, R die Gesammtheit der übrigen bedeutet), den Gedanken, „dass eine bestimmte durch φ bezeichnete Verbindung von A, B und R die ganze Natur von M darstellt"; und sei nun irgendwie A in a übergegangen, so wird $\varphi(a, B, R)$ nicht mehr dasselbe M darstellen, sondern erst nach einer Veränderung in den übrigen Argumenten B in b und R in R' kann wieder $\varphi(a, b, R') = M$ sein; wir sehen so, wie die Veränderungen eines Elementes solche in einem oder allen anderen nothwendig erfordern, und zwar ist die Vermittelung, welche zur Uebertragung einer Wirkung nöthig schien, vollkommen gegeben in der vorauszusetzenden „Identität des M mit sich selbst und in seiner Reizbarkeit, welche eine Aenderung A in a nicht verträgt, ohne durch Erzeugung der compensirenden Aenderungen B in b und R in R' dieselbe Natur M wieder herzustellen".

Die Frage nach der Beziehung C, welche hinzukommen zu müssen schien, damit Dinge in die Nothwendigkeit gegenseitiger Einwirkung versetzt werden, erledigt sich nunmehr dahin, dass ein Non-C, ein Nicht-Zusammen, welches die Dinge gleichgiltig gelassen hätte, kein Vorkommen in der Wirklichkeit hat, und daher die Frage nach dem Uebergange aus dem Nicht-Zusammen in das Zusammen gegenstandslos wird" (Met. c. 7. 82). Jedoch sucht Lotze auch noch durch andere Erwägungen die Haltlosigkeit des Begriffes einer besonderen metaphysischen Beziehung, die vor dem Wirken und als Bedingung desselben zwischen den Dingen bestände, nachzuweisen, indem er darlegt, dass eine „Beziehung" als wirklich bestehende gar nicht gedacht werden kann, ausser sofern man sie schon als eine Gemeinschaft des Thuns und Leidens fasst (c. 7. 81). Zur Erklärung aber der empirischen Thatsache, dass doch die Dinge bald einander gleichgiltig bleiben, bald, und zwar in bestimmter (meist räumlicher) Verbindung in Wechselwirkung treten, scheint ihm die Ueberlegung ausreichend, dass die einheitliche Natur des M die Betheiligung eines Elementes A an dem Laufe des Geschehens bald erfordern kann, bald nicht, und dass im ersteren Falle sich das A bald nach Maassgabe einer Veränderung des B, bald auch nach Maassgabe einer Veränderung von C, D u. s. w. wird selbst ändern müssen, so dass scheinbar A bald mit dem einen bald mit dem anderen jener Elemente in Wechselwirkung tritt. Nicht eine „veränderliche, von Null an bis zu beliebiger Intensität anwachsende Beziehung" zieht bei dieser Auffassung die ursprünglich selbständigen Elemente in ein Verhältniss causaler Gemeinschaft, sondern die Grade relativer Selbständigkeit, welche die Dinge gegen einander zeigen, sind die Folge ihrer absoluten Unselbständigkeit gegen das M, welches ihnen „in jedem Augenblicke entweder eine bestimmte Lebhaftigkeit und Art neuer Wechselwirkung oder die Forterhaltung ihres alten Zustandes zur Pflicht macht" (a. a. O. 72).

Indem also die „Natur" des M die Bestimmtheit alles

einzelnen Geschehens bedingt, ist sie zugleich die Quelle der in der Welt gültigen Gesetze. Wir kommen damit auf den bereits oben entwickelten Gedanken zurück, dass es keine „vorweltliche Denknothwendigkeit" giebt, der die Elemente jeder möglichen Welt unterworfen wären, sondern dass die Zusammengehörigkeiten in der wirklichen Welt „unabhängige, schlechthinnige Thatsachen" sind. Nur glaubt allerdings Lotze, dass die „Einheit des Seienden die Vorstellung vieler isolirten und fatalistischen Gebote verbietet", die ohne Rücksicht auf einander die Ereignisse verbänden; es müsse vielmehr irgend eine Regel geben, nach welcher durch den inneren Zusammenhang jedes einzelnen Paares g und f von Geschehnissen auch der aller übrigen g,, und f,, bestimmt sei, bestimmt nach Maassgabe der Vergleichbarkeit derselben unter einander (a. a. O. 87); auf die Hoffnung aber sei zu verzichten, „aus dem einfachen Urcharakter M der Welt die Gliederung der in ihr herrschenden Nothwendigkeit abzuleiten".

Diese Bemerkungen wurzeln schon auf dem Boden des (objektiven) Idealismus. Der eben entwickelte Monismus kann nämlich, nach Lotze, eine „idealistische" und eine „realistische" Wendung nehmen; der letztere betrachte das M als „Sache, welche die Folgen einer ursprünglichen Spaltung in eine Vielheit gesetzlich verbundener Elemente nur erleidet, die zu dem urvordenklichen Thatbestande ihrer Natur gehört". Die allgemeinen Gesetze, nach denen die Wechselwirkungen der Dinge erfolgen, erscheinen als „unvordenkliche Schranken, welche die Wirklichkeit sich selbst gezogen hat, und innerhalb der sie nun gezwungen ist, die Vielheit ihrer Hervorbringungen zu halten". Der Idealismus hingegen betrachte das M als „formbestimmendes Prius, dessen Thätigkeit, sei sie nun Selbsterhaltung oder Entwickelung, in jedem Augenblicke den Bestand der Weltelemente und die Form ihrer Verbindung bedingt".

Ein so gedachtes M „würde die Welt weder zur beständigen Erhaltung derselben Elemente, noch zur Erhaltung einer immer gleichen Form der Verknüpfung verpflichten", die Bestimmung der Phasen, in welchen das einheitliche M, die concrete Weltidee sich nach einander verwirklicht, könne nur aus dem speciellen Sinne derselben entspringen. Aus Erfahrung wissen wir jedoch, „dass die einzelnen Phasen des Weltlaufs aus Combinationen vergleichbarer Elemente, aus Zuständen und Aenderungen beständiger Dinge zusammengesetzt sind, und da die „Idee" nicht abgesondert für sich besteht, um die Reihenfolge ihrer Verwirklichungsformen zu bestimmen, sondern immer in einer dieser Formen selbst ganz enthalten ist, so ergiebt sich, dass der dialektische Zusammenhang, welchen der Sinn der Idee zwischen den einander folgenden Formen postulirt, in einen Causalzusammenhang übergehen muss, „in welchem der Inhalt und die Gliederung jedes Weltaugenblicks von dem Inhalt und der Gliederung des vorhergehenden abhängig ist" (a. a. O. 91). Seien nämlich φ (A, B, R) und φ (a, b, R) zwei durch den einheitlichen Sinn des M verbundene Weltphasen, also A—a und B—b zwei verknüpfte Weltereignisse; käme es nun vor, dass im Laufe des gesammten Geschehens das Ereigniss A—a und zugleich dasselbe oder ein nach aussen unwirksam verändertes R erzeugt würde, so hätte auch das Ereigniss B—b als die durch die Natur des M geforderte Folge wieder einzutreten; wäre jedoch R zu r geworden, so würde wenigstens die Tendenz das Ereigniss B—b zu erzeugen vorhanden sein, ohne sich jedoch rein verwirklichen zu können; das wirkliche Geschehen würde in einem resultirenden Ereignisse bestehen, welches aus jenen beiden Antrieben durch ein Verhältniss der Zusammengehörigkeit in M bestimmt würde. So sucht Lotze speciell auch die empirische Gesetzmässigkeit des Geschehens, der gemäss unter gleichen Bedingungen die gleichen Folgen wiederkehren, und die ebenso empirische Thatsache der Zusammensetzung der Ursachen, die beide zusammengenommen den mechanischen Charakter des Naturlaufs bestimmen, aus seinem ontologischen Princip abzuleiten.

Zum Schluss ist noch die Frage zu erörtern, welche ontologische Bedeutung die Zeit hat. Lotze versucht zunächst nachzuweisen, dass in den Begriff der aus inneren Gründen bestimmten Ordnung der Ereignisse die Vorstellung

einer „leeren selbständig ablaufenden Zeit" in keiner Weise eingehen kann. Denn sei in irgend einem Augenblicke ein Thatbestand G gegeben, welcher den vollständigen Grund einer Folge F bildet, „so ist nicht denkbar, inwiefern der Verlauf einer leeren Zeit T dazu nöthig wäre, die Bewirkung des F durch G herbeizuführen". Nun giebt es freilich in Wirklichkeit keine ruhenden Thatsachen, sondern nur einen Fluss des Werdens, in welchem nur willkürlich einzelne Glieder $f_1 f_2 f_3 \ldots$ fixirt werden; aber auch so kann der Verlauf des Zeitintervalles t_2-t_1, durch welches f_1 und f_2 getrennt sind, nicht bestimmend sein für den Uebergang von f_1 zu f_2, denn dann „müssten wir annehmen, der Verlauf der leeren Zeit könne sich dem f_1 bemerklich machen, und zwar die Vollendung der Strecke t_2-t_1 anders als die der grösseren t_3-t_1, damit im ersteren Falle das Werden nur von f_1 bis f_2 im zweiten bis f_3 fortzuschreiten Veranlassung habe" (Met. p. 147). Diese Erwägung in Verbindung mit den idealistischen Gründen gegen die Realität der blossen Zeit legt den Gedanken nahe, „das Werden und Wirken sei das Vorangehende und bringe aus sich entweder den wirklichen Verlauf der Zeit oder in uns den Schein eines solchen hervor" (p. 148). Der letztere Fall, dass in einem in eine systematisch gegliederte Reihe von Gründen und Folgen eingeschalteten Subjekte der Schein eines zeitlichen Verlaufs dieser Reihe entstehe, wird von Lotze in tiefsinniger Weise entwickelt, aber die Entwickelung gelangt zu keinem befriedigenden Abschluss. Erklärlich scheint zwar, dass ein solches Subjekt das Wirkliche, soweit es ihm unmittelbar zur Kenntniss kommt, als Gegenwart, die Gründe des unmittelbar Wahrgenommenen als Vergangenheit und die darin liegenden Folgen als Zukunft sich vorstelle, unerklärlich aber bleibt der fortwährende „Wechsel der Beleuchtung", welcher das jetzt Zukünftige zur Gegenwart und diese zur Vergangenheit werden lässt. Wenn demnach, dies ist das Resultat, die Zeit als Ganzes, als eine leere Form, auch als ein Erzeugniss unseres Vorstellens betrachtet werden kann, so ist es doch unmöglich, den zeitlichen Verlauf aus der Wirklichkeit hinwegzubringen. Noch in einem anderen

Zusammenhange kommt Lotze zu der Consequenz auch dem wirklichen Geschehen den Charakter der Zeitlichkeit beizulegen. Kann man nämlich Grund und Folge in der Wirklichkeit auch nicht durch ein Intervall leerer Zeit sich getrennt denken, so sind sie doch auch nicht als gleichzeitig anzusehen, denn sie „berühren sich" nur in der Ordnung G F und nicht in der umgekehrten F G, „eine Berührung, deren Wunderbarkeit wir nicht entbehren und ebensowenig erklären können". (Met. pag. 207.)

Die Quelle der Schwierigkeiten, in welche das Denken hier geräth, findet Lotze in dem Missverständniss, „dass wir den geschehenden Inhalt von seinem Geschehen getrennt denken, und die „essentia der Geschichte" in einem verschlungenen System von Abhängigkeitsverhältnissen eines zeitlosen Gedankeninhaltes suchen, dagegen die Bewegung in diesem System als „eine Form der Setzung ansehen, die diesem Wesentlichen nun zukommen oder auch, ohne seinen Sinn zu ändern, ihm fehlen könnte". An dieser Stelle müssten wir uns corrigiren; erst und allein sei das „volle lebendige Wirken" selbst; nur durch Abstraktion kämen wir darauf, den beständigen modus agendi, den wir in den Geschehnissen beobachten, als ein vorhergehendes gebietendes Prius anzusehen und daneben die Zeit als die conditio sine qua non für die Realisirung der einzelnen Wirkungen zu stellen. Wie die Succession der Geschehnisse gemacht werde, dies bleibe unserem Denken unfassbar, thatsächlich aber sei sie zuerst, und erst nachträglich entstehe in uns das Totalbild einer leeren Zeit, in welcher jene Succession erfolgt; und in diesem Sinne könne man allerdings sagen, dass „das Wirken die Zeit erzeugt".

Wir bemerken wieder schon hier, dass auch Lotze an dem alten Problem mit der Causalität auch die Zeitordnung zu intellektualisiren und auf logische Verhältnisse des Zeitinhaltes zurückzuführen, sich vergebens abmüht, und schliesslich selbst die Unfähigkeit des Denkens, die anschaulichen zeitlichen Beziehungen in begriffliche umzusetzen, zugesteht. Er verfolgt auch an diesem Punkte soweit als möglich die ratio-

nalistische Tendenz, um zuletzt auch hier in den Positivismus einzulenken, der anerkennt, dass der Zeitablauf oder in der Zeitordnung zu den wesentlichen charakteristischen Eigenthümlichkeiten des Causalverhältnisses gehört, welche dasselbe von dem Verhältnisse der logischen Begründung unbedingt unterscheidet und zuletzt doch dawider ist, die Ursache als den Grund, die Wirkung aber als ihre Folge zu betrachten in dem Sinne, wie uns diese Begriffe im Denken bekannt sind. Hält man aber, und das thut allerdings Lotze, trotzdem noch daran fest, die Wirkung als durch die Ursache in der Sache begründet anzusehen, so muss man anerkennen, dass uns das Organ, diese reale Begründung zu begreifen, gänzlich abgeht, dass dieselbe ein Geheimniss für uns ist.

D. Das „wahre" und das „scheinbare" Geschehen.

Die Lehre von der Idealität der Raumanschauung bedingt auch für Lotze die Nothwendigkeit, das wahre Wesen der Dinge von der räumlichen Erscheinung derselben zu unterscheiden. Nach dieser Lehre ist es ein System unräumlicher unanschaulicher Beziehungen zwischen realen Elementen, genauer ein System von Wechselwirkungen zwischen denselben (denn andere als wirksame Beziehungen, die in das Innere der Wesen eingreifen, sind gar nicht denkbar), welches von uns, den wahrnehmenden Subjekten, zu einer räumlichen Erscheinungswelt ausgesponnen wird; die gegenseitige räumliche Lage der Elemente ist nur die Erscheinungsform der zwischen ihnen bestehenden Wechselwirkung; die anscheinend dem widersprechende Thatsache, dass die Wechselwirkungen der Elemente der Welt keineswegs durchgehends ihren Abständen correspondiren, so dass die einander näheren allemal die intensiver auf einander wirkenden wären, fertigt Lotze mit der Bemerkung ab, dass die benachbarten aber gegeneinander in causaler Hinsicht passiven sich zusammenfinden, „nicht weil sie einander fordern, sondern weil ihre Beziehungen zu allen übrigen ihnen jeden anderen Ort versagen und

nur diesen einen als unwidersprochenen übrig lassen". (Met. pag. 117)*).

Hiernach ergiebt sich nun ohne Weiteres, dass der naturwissenschaftlichen Auffassung der Welt, nach welcher die letzten Elemente der Materie (Atome) innerlich unveränderlich sind, und alles Geschehen nur Veränderung der räumlichen und phoronomischen Verhältnisse, alles Wirken demnach ein äusseres auf diese Verhältnisse gerichtetes ist, metaphysische Wahrheit nicht zugestanden werden kann; in ihr haben wir nicht, wie Lotze immer wieder betont, den Ausdruck des eigentlichen realen Sachverhaltes, sondern ein anschaulich-schematisches Bild desselben, nach welchem zwar eine Berechnung, aber kein Verständniss der Vorgänge möglich ist. Ein Wirken, bei dem die wirksamen Elemente innerlich gänzlich unverändert bleiben, ist ontologisch unmöglich, denn der Vorgang des Wirkens würde ja dann ohne jeden Zusammenhang mit den realen Wesen sein, in deren Grunde doch alles was ist und geschieht, wurzeln muss. Von diesem Gesichtspunkte ausgehend, entwickelt Lotze besonders im Mikrokosmus analytisch die Umdeutungen, welche an den naturwissenschaftlichen Begriffen der Stoffe, der Kräfte und des mechanischen Wirkens vorgenommen werden müssen, wenn man bis zu dem wahren metaphysischen Grunde dieser Verhältnisse durchdringen will, während er in der Metaphysik synthetisch von der bereits erreichten Höhe der ontologischen Erkenntniss herabsteigt zu den Erscheinungen.

Nirgends so sehr als in diesen Partien erinnern die Ausführungen Lotze's an die entsprechenden des Leibniz, und wenn sie vielfach zu denselben Resultaten gelangen, so ist das die ganz unvermeidliche Folge des Beide in gleicher Weise beherrschenden Strebens das Aeussere der Erscheinungen auf ein Inneres in den Dingen zurückzuführen. Vom Standpunkte der dogmatischen, ontologischen Betrachtungsweise ist dies Streben natürlich als ein vollberechtigtes, ja nothwendiges anzuerkennen. Denn wenn in der naturwissenschaftlichen

*) Vergl. noch Mikrokosmus Bd. I. pag. 329 ff.

Auffassung der Dinge alles auf äussere Beziehungen zwischen Elementen hinausläuft, deren Wesen sich nur durch ihre Kräfte bestimmt, welche wiederum Nichts als die in unbestimmter Weise realisirt gedachten Tendenzen zur Veränderung jener äusseren Beziehungen sind, so ist der Ontolog von seinem Standpunkte aus ganz im Rechte, wenn er verlangt, dass die Anknüpfung und die Wurzel jener Beziehungen im Wesen der bezogenen Elemente gesucht werde, da Beziehungen ja keine selbständige Realität haben können; ein besonderes Sein zwischen den Elementen kann es ja, wie Lotze wiederholt betont, nicht geben, alles Wirkliche muss in und durch dieselben gesetzt gedacht werden. Freilich ist auch dies von vornherein klar, dass man in dieser Richtung nur zu einer Anzahl von Postulaten wird gelangen können, nicht zu ausgebildeten Vorstellungsweisen über das, was den äusseren Relationen und ihren Aenderungen innerlich in den Elementen correspondirt; Lotze macht auch hier wieder von dem positivistischen Princip, dass die letzten Gründe des Zusammenhangs im Seienden für uns unbekannt sind, dass ihre Existenz durch das Denken zwar gefordert, aber nicht erreicht werden kann, reichlichen Gebrauch, und begnügt sich mehr damit, den sekundären, nur phänomenalen Charakter der naturwissenschaftlichen Auffassung der Dinge nachzuweisen, ohne den entsprechenden wahren Sachverhalt anzugeben sich zu getrauen.

Uns interessirt hier vorzugsweise seine Deutung des Begriffes der Kraft. In erster Linie tritt unser Philosoph der Verselbständigung der Kraft oder der Kräfte dem Stoffe gegenüber entgegen, denn „Kräfte gehören einem Dinge nur in seinem Verhältniss zu anderen und sind Bedingungen, durch welche das eine den Zustand des anderen und seine Beziehungen zu ihm ändert“. Ein Element (Atom) hat Kraft immer nur zusammen mit einem zweiten, da aber jedes der Elemente, die zusammen ein Ereigniss hervorbringen, einen Theil des Grundes für dasselbe ausmacht, so ist es „eine zulässige Redeweise, in jedes einzelne den ganzen Grund dieser Folge als bereits fertig und vollständig zu verlegen, das Falsche aber dieser Annahme zu verlassen, indem man dieser bereit liegenden Kraft des Elements eine Wirksamkeit nur für den Fall seines Eintritts in jene Beziehung zu anderen zuschreibt“ (Met. pag. 181).

Dem entsprechend tritt auch Lotze der Auffassung der selbständig gedachten Kräfte nach Analogie unserer eigenen bewussten Thätigkeiten entgegen. Zwar erkennt er das hier zu Grunde liegende Bestreben, das Wirken der Elemente aus einer irgendwie gearteten inneren Verfassung derselben abzuleiten, als berechtigt an gegenüber der „praktisch ganz nützlichen Gewohnheit“ der exakten Naturwissenschaften „die Elemente der Wirklichkeit als selbstlose, an sich leere und nur durch das angeknüpfte Gewebe von Gesetzen wirksame Beziehungspunkte zu fassen“ (a. a. O. pag. 182), betont aber doch den ausschlaggebenden Gedanken, dass „die bestimmte Kraft des Wirkens jedem Atom erst im Augenblicke seines Wirkens zuwächst“, und bezeichnet es als ein Missverständniss, die Kraft „als eine Thätigkeit in Ruhe oder als ein Streben aufzufassen, dem das Bewusstsein des Zieles ebenso wie die Willkür des Handelns und die Wirklichkeit der Ausübung fehle“ (Mikrok. Bd. I. pag. 40). Dass überhaupt constante Kräfte in dem Naturgeschehen hervortreten, ist eine keineswegs selbstverständliche Eigenthümlichkeit; denn „liessen die inneren Zustände, die vielleicht jedes Atom im Augenblicke seines Wirkens erfährt, seine Natur so verändert zurück, dass es auf eine völlig gleiche spätere Anregung anders zurückwirkte als auf die frühere, so würden wir von beständig ihm anhaftenden Kräften nicht sprechen können“. Die Erfahrung hat jedoch „im allgemeinen eine solche Veränderlichkeit nicht kennen gelehrt. Wie viele und wie verschiedene Zustände das Atom erfahren haben mag, immer geht es aus diesen wechselnden Lagen als völlig dasselbe wieder hervor und erwirbt keine neuen Gewohnheiten, wie sich deren in zusammengesetzten Gebilden entwickeln . . . Diese beständige Rückkehr zu gleichem Verhalten unter gleichen Bedingungen ist es eigentlich, worin wir die Unveränderlichkeit der materiellen Atome setzen“ (Mikrok. I. pag. 45).

Aus dem Mangel einer Einsicht in die ontologische Nothwendigkeit dieses Verhaltens folgert Lotze weiter die Berechtigung, an der Unveränderlichkeit der Wirkungsgesetze zu zweifeln; wir dürften sie nur „als eine jener Erfahrungsthatsachen betrachten, welche uns über die Grundzüge des wirklichen Weltbaues aufklären, aber wir dürfen sie nicht für eine an sich nothwendige Einrichtung ansehen, die in jeder Natur oder auch nur in dieser Natur uneingeschränkt vorkommen müsste". (a. a. O. pag. 51.)

Was endlich den Inhalt der einzelnen Wirkungsgesetze, die speciellen Gründe und Folgen betrifft, welche durch dieselben als verknüpft ausgesprochen werden, so können wir dieselben nach Lotze nur als „Gewohnheiten der Natur" ansehen, da wir weder die inneren Regungen der Dinge kennen, noch die beständigen Arten des Zusammenwirkens, zu denen der „Sinn des Ganzen" (das früher besprochene Funktionsverhältniss φ) dieselben verpflichtet.

Es sei daher die Verallgemeinerung der durch Beobachtung festgestellten obersten Gesetzmässigkeiten des äusseren Geschehens zu unbedingt giltigen Sätzen durchaus zu verwerfen; weder das Gesetz der Erhaltung der Masse, noch auch dasjenige der Erhaltung der Kraft dürfen als metaphysische Wahrheiten angesehen werden; und so hat Lotze besonders an der übertriebenen spekulativen Aufbauschung des letzteren Gesetzes eine vernichtende Kritik geübt, auf die wir an anderer Stelle noch zurückkommen. Hauptsächlich aber betont er, dass die Atome nicht (wie es im Sinn der Herbart'schen Ontologie lag) als absolut gesetzte, letzte Wesenheiten anzusehen sind; die Gliederung der Wirklichkeit in eine Vielheit von theilweise wieder gleichartigen und relativ selbständigen Elementen haben wir ja nicht als eine ewige und unvordenkliche Thatsache, sondern als ein durch den „einheitlichen Sinn" des Weltganzen vorgeschriebenes Verhalten zu betrachten. Die Atome sind in ihrem Sein und Verhalten bedingt durch den einheitlichen Weltgrund, sie sind „immer gleichförmig unterhaltene Aktionen" desselben, ohne Anspruch auf absoluten Bestand; nur scheinbar und relativ sind dieselben Ausgangspunkte selbständigen Wirkens, in Wahrheit „elementare Aktionen" des einen Seienden, denen der unbekannte Sinn des Weltganzen eine gewisse Beständigkeit und gewisse Beziehungen unter einander (scheinbare Wechselwirkungen) auferlegt. (Met. pag. 97, 195 u. a.)

Auf den Versuch Lotze's, aus „intelligibelen Beziehungen" des wahrhaft Realen und ihren Aenderungen den Schein räumlicher Anordnung, der Bewegung und der bewegenden Kräfte abzuleiten, brauchen wir nicht genauer einzugehen, da der Autor selbst ihn nicht als eine vollständige ontologische Konstruktion dieser Verhältnisse ansieht. (Met. pag. 159 ff.)

E. Kritik.

1. Lotze's Apriorismus. Wie bei Herbart, so haben wir auch bei Lotze in erster Linie sein Verhältniss zu Kant zu untersuchen. Wie jener, so bekennt auch er sich als Kantianer, hält also einen Theil der Ueberzeugungen dieses Denkers fest, der hervorgehoben zu werden verdient.

Es gehört hierzu vor allem die Lehre von der nothwendigen Immanenz des Erkennens, der gemäss der letzte Grund der Wahrheit und objektiven Giltigkeit einer Aussage niemals in der Vergleichung ihres Inhaltes mit einem ausserhalb des Denkens liegenden Thatbestande, sondern jederzeit nur in der Anwendung immanenter Maassstäbe des Denkens liegt. Wenn allerdings Lotze gerade von diesem Gesichtspunkte aus gegen den Primat der Erkenntnisstheorie ankämpft, weil diese die Gewissheit über die Giltigkeit des Erkennens ausserhalb des Erkenntnissaktes selbst, in der Betrachtung seines Zustandekommens suche, so glauben wir, dass hier dasselbe psychologische Vorurtheil über die Methode und Aufgabe der Erkenntnisstheorie spielt, welches wir schon anderweit kennen gelernt haben. Die Lehre von der Immanenz des Erkennens führt weiter nothwendig zum logischen Apriorismus, dessen Hauptvertheidigern, Leibniz und Kant, sich Lotze als dritter ebenbürtiger zugesellt. In der That, soll das Denken im Stande sein, sich aus sich selbst heraus

über die Wahrheit seiner Aussagen letzlich zu vergewissern, so muss es im Besitz gewisser ursprünglicher, intuitiv erkannter Normen sein, welche die Maassstäbe für alle weitere Beurtheilung bilden. In diesem Sinne hatte schon Leibniz gegen Locke nachzuweisen sich bemüht, dass die Gewinnung irgend welcher Erkenntniss aus der Erfahrung nur möglich sei auf Grund feststehender Grundsätze der Beurtheilung des Erfahrenen; leider sind jedoch die betreffenden rein logischen und deshalb vollständig bündigen Darlegungen, welche das feste Fundament aller aprioristischen und transcendentalistischen Erkenntnisstheorie zu bilden haben, nicht immer genügend beachtet worden*). Lotze steht fest auf diesem Boden; die Lehre, dass „die auf sich selbst beruhende Vernunft" gewisse Sätze ursprünglich behaupten muss, ist das A und das O seiner Metaphysik, und er hat derselben durch den Nachweis, dass auch der Empirist sich überall „versteckter metaphysischer Behauptungen" bedient, d. h. Aussagen ohne Rücksicht auf Beweise durch Erfahrung über die Gegenstände derselben macht, weitere Sicherheit zu geben gesucht. In dieser Hinsicht steht Lotze weit näher an Kant als Herbart, denn der Letztere kennt thatsächlich kein anderes Apriori als die formallogischen Gesetze, und seine Spekulation will sich nicht sowohl auf die „denknothwendigen Voraussetzungen der Vernunft" als auf die „thatsächlich gegebenen" Normen der Erfahrung stützen und Nichts als wahr anerkennen, ausser, was nach den logischen Gesetzen zu dieser Thatsächlichkeit hinzugedacht werden muss. So hat die Metaphysik desselben einen durchaus empiristischen Charakter (oder strebt denselben wenigstens an), während die Lotze's auf aprioristisch-synthetischer Grundlage ruht.

Im übrigen schwenkt jedoch Lotze von Kant in gleicher Weise zum Dogmatismus ab, wie seine Vorgänger. Geleitet durch den Gedanken, dass die Erkenntnisstheorie (psychologisch

*) Z. B. gar nicht von Laas, welcher eine Widerlegung des Apriorismus unternommen hat, ohne sich auch nur auf die logische Analyse der Erfahrungserkenntniss und ihrer Voraussetzungen entfernt einzulassen.

verstanden) sich ja selbst metaphysischer Voraussetzungen bedienen müsse, lehnt er die Untersuchung der Frage nach den Gründen der apriorischen Erkenntniss vorläufig ab und glaubt sich zunächst mit dem Inhalte derselben dogmatisch beschäftigen, denselben entwickeln und ausbilden zu sollen. Ja er bleibt in dieser Hinsicht sogar hinter Herbart zurück; denn wenn dieser zwar der Idee einer transcendentalen Deduktion der Erfahrungsbegriffe völlig entsagte, so gab er doch wenigstens die Grundzüge einer logischen Entwickelungsgeschichte der Erfahrungsbegriffe, indem er zeigte, wie dieselben sich durch reflektirendes Denken auf Grund der Data der Wahrnehmung in der Form gestaltet haben, in welcher wir sie im vulgären und wissenschaftlichen Gebrauche vorfinden. Lotze nimmt dieselben, ohne nach ihrer Herkunft genauer zu forschen, auf; er spricht nur von einer „Kritik der Vorurtheile" als der „Bemühung, psychologisch den Ursprung der Gestalt zu erforschen, die jene Begriffe zuletzt in unserem Bewusstsein angenommen haben, nicht sowohl, um zu zeigen, wie alle Wahrheit und Gewissheit allmählich aus den Aussagen der Erfahrung entspringt, sondern im Gegentheil um deutlich zu machen, wie viel Fremdartiges, nur aus den Besonderheiten der betrachteten Beispiele stammend, sich inkrustirend um den Inhalt jener ursprünglichen Wahrheiten gelegt hat" (Log. pag. 331); aber selbst diese ist nicht in zusammenhängender Weise von ihm geführt worden, so dass ein Kritiker seiner Metaphysik wohl den Zweifel aufwerfen könnte, ob nicht Lotze selbst die „Vernunftwahrheiten" in solcher Inkrustirung aufgerafft habe.

Ueber den Ursprung des Apriori giebt erst die Psychologie Lotze's auf Grund der metaphysischen Theorie der Seele Auskunft. Mit polemischer Rücksicht auf Herbart's Mechanik der Vorstellungen erörtert er im Mikrokosmus (Bd. I. pag. 256), dass, „in welchen fein abgemessenen Beziehungen auch immer unsere Vorstellungen sich befinden mögen, alle ihre innere Ordnung nicht von selbst den Gedanken einer nothwendigen Verbindung zwischen ihnen erzeugen würde, wenn nicht die Natur des Geistes ihrerseits

die Forderung einer solchen erhöbe. Niemals wird die genaueste Kenntniss der mechanischen Wechselwirkungen zwischen den einzelnen Vorstellungen zu einer Erklärung der Art führen, wie jene allgemeinsten Voraussetzungen über den Zusammenhang der Dinge in unseren Geist kommen" u. s. w. Ein Einwand, dessen vollständige Triftigkeit gegen Herbart sowohl als auch gegen alle Die, welche die Erkenntniss zu einem Produkte des psychologischen Mechanismus machen möchten (z. B. Mill), wir unbedingt anerkennen. Freilich aber hat sich Lotze nicht weiter bemüht, den angenommenen „Drang des Geistes zur Erzeugung" jener Voraussetzungen zum Ausgangspunkte einer systematischen Aufzählung und Ableitung derselben zu machen, und aus der „beziehenden Thätigkeit", die er ausübt, „um das Mannigfaltige der Eindrücke in dem Sinne eines zusammenhängenden Ganzen zu deuten und in das Bild einer Welt zu verwandeln, in deren innerlicher Verknüpfung er den Widerschein seiner eigenen Einheit findet", die a priori anzuerkennenden synthetischen Zusammengehörigkeiten im Wirklichen zu entwickeln.

2. Gegensatz der rationalistischen und positivistischen Tendenz. Zu der Annahme, dass es denknothwendige Voraussetzungen gebe, welche die Vernunft nun einmal über das Wirkliche machen müsse, und durch die erst der Begriff desselben für uns bestimmt werde, steht die anderweit vorgebrachte Behauptung Lotze's, dass man die logischen Formen, in welche wir alle realen Verhältnisse im Denken bringen, nicht ohne Weiteres als adäquate Ausdrücke derselben anzusehen habe, dass das Sein viel reicher an eigenthümlichen Beziehungen sein könne als das Denken, ersichtlich im Gegensatz. Es ist ferner klar, dass ein derartiger Zweifel die Spekulation streng genommen lahm legen müsste; denn wenn in einem Gebiete eine Verbindung von Gliedern angenommen wird, die durch keine der Arten, wie wir logisch Subjekt und Prädikat verknüpfen, erschöpfend ausgedrückt werden könnte, so hätten wir die Hoffnung auf ein Begreifen dieses Gebietes aufzugeben. Andrerseits erklärt wieder Lotze bei der Bekämpfung des Skepticismus, dass die Entscheidung der Frage, wie weit unser Erkennen etwa mit der Aussenwelt übereinstimme, wie weit nicht, die Anerkennung der unbedingten Competenz des Denkens über Wirkliches zu urtheilen voraussetze.

Dass vielfach dieselbe logische Form (z. B. des kategorischen Urtheils) dazu dient, verschiedenartige reale Verhältnisse zu bezeichnen, ist ja sicher, aber dann ist sich das Denken dieser verschiedenen Bedeutung auch wohl bewusst, und es ist eigentlich nur die Sprachform, welche die gleiche ist, ihre begriffliche Bedeutung dagegen ist verschieden. Das unmittelbare Erfahrungsurtheil, z. B. Steinsalz ist würfelförmig, kann ja allerdings zunächst nur als eine Bezeichnung eines Sachverhaltes angesehen werden, die Copula „ist" drückt hier allerdings ein uns zunächst gänzlich unbekanntes Verhalten der Sache aus, ebenso wie in dem Urtheil: der galvanische Strom lenkt die Magnetnadel ab, das „ablenken" einen Hergang bezeichnet, dessen Zustandekommen wir vorläufig nicht in unserer Aussage nachbilden können; aber eben indem wir von einem unbekannten Verhalten oder einem unbekannten Hergange reden, haben wir doch den Nebengedanken, dass dergleichen besteht und von einer geeigneten Intelligenz in seinem wirklichen Bestande aufgefasst werden kann, dass es also möglich ist, eine adäquate Darstellung im Denken dafür zu finden.

In der That tritt die Berufung auf für das Denken unfassbare reale Verhältnisse bei Lotze auch nur an einzelnen kritischen Punkten hervor und bedeutet dann nichts Anderes als das Bekenntniss der Unfähigkeit mit der spekulativen Bestimmung des Seienden zu Ende zu kommen. Soweit es geht, ist der Philosoph sonst Rationalist. Er verwirft z. B. den Begriff „selbständiger" und „blindwirkender Einzeldinge"; warum? weil sich keine Art angeben lässt, wie wir uns ein (reales) Subjekt mit wechselnden Prädikaten denken sollen; aber, so könnte man sagen, deshalb kann ja doch sehr wohl dergleichen existiren. Wenn er ferner in dem Flusse des Werdens, der von ihm an Stelle des ruhenden dinglichen (substanziellen) Seins gesetzt wird, einen Zusammenhang der

successiven Phasen als Gründe und Folgen annimmt, so fordert er etwas von der Wirklichkeit, was das naive Denken nicht entfernt zu verlangen wagt, und wofür in unserer thatsächlichen Naturerkenntniss nirgends ein Beweis vorkommt, denn nirgends sind wir in der Lage, eine Erscheinung als die logische Folge der andern zu bezeichnen; und von einer andern Art von Gründen und Folgen als den uns bekannten logischen kann doch wohl nicht die Rede sein. Freilich, wenn Lotze bekannt hätte, dass er nicht wisse, und dass überhaupt das Erkennen ausser Stande sei zu begreifen, wie das absolute Werden zu Stande komme, und welches das innere Gefüge der fliessenden Glieder sei, so war er schon hier mit seiner Spekulation fertig.

3. Real-Grund und Folge (das immanente Wirken). Das Gute wenigstens hat Lotze's Abwendung vom Rationalismus Herbart's mit sich gebracht, dass er nicht in Versuchung gekommen ist, das ontologische Problem zu leicht für gelöst zu halten. Wenn Herbart glaubte, dass die „Aufhebung des Entgegengesetzten“ in den zufälligen Ansichten der realen Wesen, weil sie bei der Zusammenfassung im Denken sich ohne weiteres vollzieht, auch im Sein keine Vermittelung erfordere, so warnt Lotze ausdrücklich vor der Annahme, dass, weil im Denken die Folge mit dem Grunde unmittelbar gegeben sei, deshalb auch im Sein die Verwirklichung der Folge sich von selbst verstehe, sobald der Grund gesetzt sei; er sucht seine Aufgabe vielmehr in dem Nachweis, wie es der Grund anfange, um die Folge zu erzeugen. Dass diese Frage eine besondere Antwort erfordere, ergiebt sich übrigens schon aus der Anerkennung des synthetischen Charakters aller Wirklichkeitserkenntniss. Selbst in den obersten denknothwendigen Voraussetzungen der Vernunft ist hiernach das Prädikat nicht identisch im Subjekte enthalten, sondern es ist ein besonderes Princip der „ästhetischen Evidenz“ erforderlich, um die Einheit beider zu verstehen; und darin liegt die Hindeutung, auch im Realen ein besonderes sozusagen überlogisches verknüpfendes Princip zu suchen. So hat denn Lotze, wie wir glauben, überzeugend

nachgewiesen, dass das wirkliche Geschehen (denn alles scheinbar ruhende Sein reducirt sich ja nach der vorgängigen Zersetzung des Dingbegriffes auf ein Geschehen) nicht als eine an sich zeitlose Systematik von Gründen und Folgen gedacht werden kann, welche in die an sich leere Zeit hereingebracht, sich nun von selbst als eine Reihe von Ereignissen darstelle. Der Philosoph bezeichnet uns hier selbst den einen Punkt, an welchem der rationalistische Anspruch mit der Form des Gegebenen unvereinbar erscheint. Das Wirkliche begreifen kann nur heissen, seine Zusammenhänge auf begriffliche Verknüpfungen zurückführen, es zeigt sich aber, dass dem Geschehen die Succession seiner Glieder in der Zeit wesentlich und unabtrennbar anhaftet, welche es niemals erlaubt, das Verhältniss des Aufeinanderfolgenden einfach als Begründung zu betrachten, da dann nicht erhellen würde, warum die Folge nach dem Grunde sei, welche aber auch sonst nicht auf irgend eine anderweite in dem Inhalt des Aufeinanderfolgenden wurzelnde Beziehung zurückgeführt werden kann, sondern demselben rein äusserlich zukommt. Begriffliche und anschauliche Relation stehen einander als relativ irreduktibele Elemente gegenüber; schon das gemeine Denken nimmt zwar an, dass die successiven Phasen eines continuirlichen Processes durch einander bestimmt seien, und diese Bestimmung ist spekulativ keiner anderen Deutung fähig als durch das Begriffsverhältniss von Grund und Folge; in diesem Verhältniss kann aber die anschauliche Beziehung der Succession nicht mit eingeschlossen gedacht werden, und es ist auch in keiner anderen Weise einzusehen, in welcher Weise der Ablauf einer Zeit, die selbst völlig inhaltlos ist, die Sachen und ihr Verhältniss zu einander berühren solle.

Welchen Ausweg findet Lotze aus diesem Widerspruche zwischen den Forderungen des Denkens und der thatsächlichen Form des Geschehens? Er tröstet sich damit, dass „in dem vollen lebendigen Wirken“ die in unserer abstrahirenden Betrachtung getrennten Seiten, der innere Zusammenhang und das äussere Nacheinander der Erscheinungen Eins sind, dass zwar nicht die leere Zeit, aber doch die Form der Auf-

einanderfolge einen ontologischen Sinn hat, die Sachen selbst betrifft, wenn wir uns auch, nach dem Vorigen, nicht begreiflich machen können, wie die Succession in dem Wesen der Sachen wurzelt. — Diese Art der Lösung ist aber unbedingt in jeder Hinsicht nur Halbheit und nicht unähnlich der Art, wie die Common-sense-Philosophie sich der Bedenken Hume's zu erwehren suchte. In nackten Worten ausgedrückt, lautet die Erklärung Lotze's: Das Geschehen ist nun eben eine zeitliche Ordnung von Gründen und Folgen, wenn wir auch nicht verstehen wie; genau so sagte Reid: es existirt nun einmal der Begriff der causalen Verknüpfung, und er ist objektiv giltig, wenn wir auch nicht verstehen wie. Dass die Unfähigkeit einer philosophischen Betrachtung, mit sich und dem Gegebenen ins Reine zu kommen, nicht zum Umstosse der natürlichen Auffassung der Dinge führen wird, ist so wie so klar; aber entweder muss man dann auf die philosophische Reflexion überhaupt verzichten, oder man muss dieselbe in eine andere Bahn lenken.

Und so folgern wir aus dem Resultate, zu welchem Lotze sich in der vorliegenden Frage geführt sieht, nur die Unfähigkeit des dogmatisch-spekulativen Denkens, in sich zum Abschluss zu kommen. So lange man daran glaubt, dass der Zusammenhang der Erscheinungen in den S a c h e n bestimmt sei, wird man auch fordern müssen, dass derselbe sich aus dem Inhalte der Begriffe ergebe, welche sich eine (absolute) Intelligenz von dem Wesen der Sache zu bilden hätte, d. h. dass er auf inneren logischen Beziehungen beruhe, die für eine absolute Intelligenz keine anderen sein können, als für die unsrige. Ein Zusammenhang in den Dingen selbst kann entweder gar nicht oder nur als eine „Systematik von Gründen und Folgen“ gedacht werden; die Zeit, die blosse Art der Nebeneinandersetzung dessen, was die Dinge sind, kann für das Verhältniss derselben zu einander keine Bedeutung haben. Will man also dem gegebenen Thatbestande gerecht werden, so bleibt kein anderer Ausweg, als den Grund des Zusammenhangs der Erscheinungen in dem auffassenden Bewusstsein zu suchen, als dessen Auffassungsform man die Zeit betrachten

kann, d. h. man muss zur transcendentalistischen Betrachtungsweise übergehen.

4. Das transiente Wirken. — Wie sich Lotze mit dem Problem der realen Abfolge zurechtfindet, falls, wie stillschweigend im Vorigen vorausgesetzt wurde, Grund und Folge zur Einheit e i n e s Wesens gehören, haben wir gesehen; die Hauptfrage scheint ihm zu sein, wie eine transiente Wirkung möglich ist, d. h. wie das, was in einem Wesen geschieht, Grund für ein Geschehen in einem anderen Wesen sein kann. In zwei zur vorläufigen Erörterung der Sache gehörigen Punkten können wir dem Philosophen vollständig beistimmen. Erstens, dass es nicht darauf ankommen kann, den Hergang des Wirkens a n s c h a u l i c h z u b e s c h r e i b e n, wie die ältere Spekulation vielfach versuchte, indem sie irgend einen anschaulichen Vorgang (z. B. den Stoss) als das Schema alles Wirkens betrachtete; vielfach haben wir jedoch gesehen, wie es niemals gelingt, durch eine stetig in der Anschauung fortschreitende Construktion die Wirkung aus der Ursache abzuleiten, sondern dass immer eine Lücke im anschaulichen Fortgange bleibt, welche eben mit dem Begriffe eines nicht anschaulichen causalen Bandes ausgefüllt wird. Zweitens bemerkt Lotze mit Recht, dass die Schwierigkeit der Sache vor allem (abgesehen von der schon besprochenen Frage, wie eine reale Begründung überhaupt stattfinden könne) daher kommt, dass wir die Wirklichkeit als eine Vielheit selbständig gesetzter Wesen auffassen, die sich nun doch „um einander kümmern“ sollen.

Dem Herbart'schen Versuche, das Wirken denkbar zu machen, kann Lotze mit Recht vorwerfen, dass er die oben bezeichnete Hauptschwierigkeit nicht beseitigt, weil in dem Begriffe des Zusammen zwar eine B e z i e h u n g zweier Elemente aufeinander g e f o r d e r t, aber nicht erklärt wird, wie dieselbe denkbar sein, und wie ein Uebergang aus dem Nicht-Zusammen in das Zusammen stattfinden solle.

Nimmt man nun mit Lotze den Satz an, dass da, wo nicht schon eine Beziehung der Dinge besteht, auch keine eintreten kann, dass es niemals denkbar ist, wie das schlechthin beziehungslos Gesetzte nachträglich in ein Verhältniss des Be-

zogenseins gerathen soll, so ergiebt sich von selbst, dass eine Lösung des Problems nur dadurch möglich ist, dass man alle Wesen als ursprünglich in Gemeinschaft stehend betrachtet, eine Anschauung, die bei Lotze schon durch die vorgängige Aufhebung des starren eleatischen Seinsbegriffes und die Ersetzung desselben durch den Heraklitischen Begriff des Werdens vorbereitet ist.

Auf Grund dieser veränderten Auffassung der Sache sind immerhin noch verschiedene Fragen zu beantworten. Zunächst hat man Rechenschaft darüber zu geben, wie, wenn alle Elemente der Wirklichkeit in Gemeinschaft stehen, es scheinen kann, als ob sie doch im Ganzen von einander unabhängig wären und nur bisweilen in Wechselwirkung geriethen. Dann aber, was zur inneren Ausbildung der „monistischen“ Auffassung selbst gehört, ist der Begriff jener Gemeinschaft selbst genauer zu entwickeln; denn indem dies Verhältniss für ein durchgehend und beständig zwischen den Dingen bestehendes erklärt wird, ist genau betrachtet die Schwierigkeit nur zurückgeschoben: man hat jetzt zwar nicht mehr in jedem einzelnen Falle der Wechselwirkung zu fragen, wie die Dinge es möglich machen, sich nach einander zu richten, dafür erstreckt sich dieselbe Frage jetzt auf die vorausgesetzte universale Gemeinschaft, in welcher jene speciellere wurzelt; denn was als einzelnes Vorkommniss nicht verständlich ist, wird, als allgemeine und ewige Einrichtung gedacht, nicht verständlicher.

Zwar verwahrt sich Lotze ausdrücklich dagegen, im Sinne der älteren Metaphysik eine Hypothese aufstellen zu wollen, nach welcher das transiente Wirken als solches, nach welcher also mit anderen Worten die Gemeinschaft der Wesen denkbar sei; er will, wie er sagt, nur die im Begriffe der Wechselwirkung nachweisbaren Gedanken zergliedern, die nothwendigen Voraussetzungen desselben nachweisen. Demgegenüber müssen wir jedoch auf den schon oben ausgeführten Gedanken zurückkommen. Wenn man überhaupt damit anfängt, den gegebenen Thatbestand der Wirklichkeit spekulativ auf die sachlichen Gründe desselben zurückzuführen, so darf man

dabei nicht in der Mitte des Weges stehen bleiben; denn es ist ganz unbegründet, wenn man sich bis zu einem gewissen Punkte eine Kenntniss der realen Gründe des Zusammenhangs der Erscheinungen zutraut, oder die Voraussetzungen seiner Möglichkeit glaubt angeben zu können, darüber hinaus aber dem Denken keine weitere Fähigkeit des Verständnisses beimisst.

Die Sache liegt also soweit für die pluralistische Ansicht Herbart's und für die monistische Lotze's*) ziemlich gleich. Untersuchen wir die zu Gunsten der einen oder der anderen sprechenden thatsächlichen Motive, so zeigt sich, dass die Erfahrung für beide gleichviele und gleichbedeutende Anknüpfungspunkte bietet. Die erstere kann sich darauf berufen, dass wir in der Auffassung des Gegebenen überall auf die Annahme einer Vielheit relativ selbständiger Elemente geführt werden, und dass wir, wollen wir anders den Begriff des Seienden vollkommen ausdenken, als das letzte Wirkliche eine Vielheit absolut selbständiger Elemente annehmen müssen. Die monistische Ansicht kann geltend machen, dass uns der Begriff einer causalen Gemeinschaft der Elemente ebenso unvermeidlich aufgedrängt wird, wie derjenige ihrer Selbständigkeit, und dass wir diese Gemeinschaft, wollen wir anders den Begriff des Bezogenseins völlig ausdenken, als eine durchgehende ansehen müssen. — Die Einwände, die man gegen den Monismus zu erheben geneigt sein kann, hängen nun wesentlich davon ab, wie man sich zu dem Substanz-Problem stellt, wie man sich denken will, dass ein Seiendes in eine Vielheit coexistenter und successiver Bestimmungen auseinandertritt; je nach der Schwierigkeit, welche man dabei

*) Die ontologischen Grundansichten der einander so nahestehenden Metaphysiker Lotze, Herbart, Leibniz und der Eleaten kann man bequem in folgendem Schema anordnen:

das Seiende ist:	Vielheit	Einheit
Veränderlich	Leibniz	Lotze
Unveränderlich	Herbart	die Eleaten

findet, sich dies Verhältniss in Bezug auf die einzelnen Dinge verständlich zu machen, je nachdem wird man auch mehr oder weniger Schwierigkeit dabei finden, alle gleichzeitig verbundenen Einzeldinge und die successiven Zustände derselben als Glieder oder Bestimmungen in der Einheit eines umfassenden Seienden zu verstehen. Stimmt man nun dem Nachweis Lotze's zu, dass es unmöglich ist, die Substanz des Dinges, den Träger seiner vielen und wechselnden Accidenzen als einen mit sich identischen, unveränderlichen Thatbestand (als eine Qualität) im Denken zu fixiren, dass man vielmehr die Einheit des Dinges nur als die Einheit eines Entwickelungsgesetzes fassen kann, so scheinen die Schwierigkeiten, welche dem Monismus entgegenstehen, zu verschwinden. Denn es wäre zwar eine ungeheuerliche Vorstellung, die Vielheit aller Erscheinungen als zur Einheit eines Seienden (im Sinne Herbart's) gehörig anzusehen; dagegen hindert Nichts, die Gesammtheit der partiellen Entwickelungsreihen (welche wir Dinge nennen) mit Rücksicht auf ihr mannigfaltiges Ineinandergreifen als zu einem einheitlichen Gesammtverlauf gehörig zusammenzufassen, der wie jene sein eigenthümliches immanentes Entwickelungsgesetz hat.

Die Erklärung der relativen Selbständigkeit und Unveränderlichkeit der Erfahrungsobjekte fällt nun dem Monismus allerdings weit leichter als umgekehrt dem Pluralismus die der empirischen Bedingtheit derselben durcheinander. Wie völlig beziehungslos bestehende Wesen in Wechselwirkung treten sollen, ist undenkbar; man muss sich entweder mit Leibniz zur prästabilirten Harmonie bekennen, oder mit Herbart versuchen alles Geschehen als ein nur scheinbares darzustellen. Dagegen ist vom monistischen Standpunkte aus die Möglichkeit leicht begreiflich zu machen, dass in dem Gesammtverlauf des Geschehens einzelne relativ selbständige und unveränderliche Gruppen hervorteten. Auch beim Monismus liegt die Hauptschwierigkeit in der Erklärung der Verbindungsform des Vielen. Soll der Monismus mehr sein als die blosse Negation des Pluralismus, soll dem Gedanken einer sachlichen Zusammengehörigkeit alles Geschehens ein Kern gegeben werden, so ist die Einheit des Vielen nicht als blosse Summe zu denken, sondern es ist ein positives reales Einheitsprincip zu bestimmen, was in dem Begriffe eines Entwickelungsgesetzes vorläufig angedeutet war.

Wir geben Lotze bereitwillig zu, dass man nicht verlangen darf, dieses Einheitsprincip anschaulich zu machen, da ja schon auf die „Construktion“ der Dingheit verzichtet werden musste; aber eine genauere begriffliche Analyse desselben könnte man doch wohl verlangen. Denn dass eine Einheit des Vielen irgendwie und irgendwo (im Sinne des metaphysischen Ortes) als in der Wirklichkeit bestehend gedacht werden muss, ist ja bei dogmatischer Betrachtungsweise von vornherein klar, dazu wäre keine Spekulation nöthig; diese kann nur die Aufgabe haben, die Natur dieser Einheit näher zu bestimmen. Dass aber eine solche Bestimmung im eigentlichen Sinne unmöglich ist, gesteht Lotze selbst zu; weder lässt sich die Form derselben anschaulich darlegen, noch auch der Begriff derselben in einfachere Begriffe auflösen. Denn die Symbolisirung des einheitlichen Zusammenhanges vieler Elemente mittelst des analytischen Funktionszeichens und Funktionsbegriffes kann doch wohl nur als ein Hilfsmittel der Darstellung gelten, um mit Benutzung desselben die Folgerungen zu entwickeln, zu welchen die Voraussetzung eines durchgreifenden Zusammenhanges führt. Was speciell den Nachweis der Nothwendigkeit des gegenseitigen Sichbedingens der im Weltganzen vorgehenden Veränderungen betrifft, so ist mit demselben ebenso nur eine scheinbare Erklärung der Causalität gegeben wie mit der occasionalistischen oder harmonistischen Theorie, und Lotze selbst ist gewiss nicht der Meinung gewesen, dass er nun wisse und sagen könne, wie causaler Zusammenhang in der Welt „gemacht wird“, wenn freilich auch seine Darstellung leicht den Anschein erweckt, als ob der letzte und innerste Mechanismus des Geschehens jetzt offenbar wäre.

Die mathematische Analogie ist ja allerdings eine sehr bestrickende. Haben wir eine Funktion mehrerer Argumente, und wird der Funktionswerth constant gesetzt, so ist damit eine Abhängigkeit der Argumentwerthe untereinander statuirt,

dergestalt, dass keiner derselben sich ändern kann, ohne dass diese Aenderung eine entsprechende Aenderung einer oder mehrerer der anderen Variabeln erforderte. Welche der Variabeln sich mit der ersten ändern soll, ist freilich willkürlich; betheiligt aber sind in jedem Falle die Werthe aller, indem alle zusammenstimmen müssen zu dem vorausgesetzten constanten Werthe der Funktion; wird also die Aenderung der Variabeln a durch eine solche von b vollständig ausgeglichen, so wird dann die Constanz der übrigen Variabeln durch den Zusammenhang aller erfordert, oder wenn sie sich ändern, müssen sich diese Aenderungen wieder gegenseitig ausgleichen, es ist also ihre relative Unveränderlichkeit nicht eine Folge ihrer Unabhängigkeit von und ihrer Beziehungslosigkeit zu den Argumenten a und b, nur scheinbar sind die Variabeln c, d u. s. w. jetzt „gleichgiltig" gegen das, was mit a und b geschieht, im nächsten Momente kann jede von ihnen gezwungen werden, einer Aenderung des a mit einer eigenen Aenderung zu folgen; der Rechner, welcher die Funktion aufgestellt hat, kann bald nach der bald nach jener Seite hin die Variabeln in gegenseitige Mitleidenschaft treten lassen. So haben wir denn hier, wie es scheint, ein vollkommen durchsichtiges Schema des Naturlaufs mit seinen Wechselwirkungen, der Art, wie ein Element andere in Mitleidenschaft zieht, und wie die Mitleidenschaft sich wechselnd von a bald auf b, bald auf c erstreckt, wie also die Dinge bald (scheinbar) in eine Gemeinschaft treten, die vorher nicht zwischen ihnen bestand, bald (scheinbar) die eben noch vorhandene Gemeinschaft wieder aufgeben und sich nicht um einander kümmern.

Es lässt sich ferner nach demselben Schema recht deutlich machen, dass die stattfindenden Aenderungen in der Weise gesetzlich erfolgen müssen, dass beim Vorhandensein derselben Data auch dieselben Folgen wiederkehren. Ertheilt man derselben Variabeln a zu verschiedenen Malen dieselbe Aenderung und lässt die Variabeln c, d . . unverändert, so wird jener auch jedesmal dieselbe Aenderung von b correspondiren. Dasselbe wird der Fall sein, wenn die Elemente

c, d . . . sich zwar verändern, aber ihre Veränderungen sich compensiren; dem entspricht im Naturlauf die Thatsache, dass dasselbe Ereigniss sehr häufig dieselbe Wirkung nach sich zieht, auch wenn nicht alle übrigen Umstände dieselben sind, wir sagen dann, dass die letzteren auf die Wirkung ohne Einfluss sind. Dass die Natur dieses Verhalten darbietet, erscheint freilich nur als ein glücklicher Zufall (glücklich, weil ohne dasselbe eine Erforschung der Gesetze fast ganz unmöglich wäre), denn es wäre ja nicht nothwendig, dass die Veränderungen der Elemente derartig lokalisirt verlaufen, dass die des einen immer schon durch eine solche eines oder weniger anderen compensirt wird, dass stets nur eine geringe Zahl von ihnen in Wechselwirkung und Abhängigkeit treten, es könnte ja eine Aenderung des a immer durch solche aller anderen ausgeglichen werden. — Dass aber auch in den Fällen, wo eine Veränderung sich auf eine Mehrheit von Elementen erstreckt, eine Reduktion auf einfache Gesetze möglich ist, darüber giebt das Schema wieder einleuchtende Aufklärung; es erläutert, anders ausgedrückt, sehr schön den mechanischen Charakter des Naturgeschehens, das Wort mechanisch im weiteren Sinne verstanden. Gesetzt, wir kennen die Aenderung des b, welche durch eine Aenderung von a allemal „hervorgebracht" wird, falls alle anderen Grössen ungeändert bleiben, also das Wirkungsgesetz zwischen a und b; gesetzt wir kennen ferner die Aenderung des b, welche einer Aenderung von c unter gleicher Voraussetzung allemal entspricht, also das Wirkungsgesetz zwischen c und b. Aendern sich nun a und c gleichzeitig (vorausgesetzt, dass diese Aenderungen verträglich sind), so wird die Aenderung von b jetzt eine gemischte oder zusammengesetzte sein, die nach keinem jener Wirkungsgesetze einzeln angegeben werden kann; von der Weltgleichung wird es abhängen, wie sich beide mit einander mischen, wie die Wirkungen sich zusammensetzen, es wird aber wiederum Gesetze dieser Zusammensetzung geben müssen, mit Benutzung deren alle gemischten Wirkungen mit Hilfe der einfachen Wirkungsgesetze abgeleitet werden können; ja für differentielle Aenderungen lässt sich

sogar nachweisen, dass die einfachen Wirkungen in der Zusammensetzung sich addiren, wie es bei den Bewegungen thatsächlich der Fall ist (nach dem Parallelogramm). Denn bezeichnen $b = f(a)$ und $b = \varphi(c)$ die isolirten Abhängigkeitsverhältnisse des b von a und c einzeln, so dass $d_1 b = f' . da$ und $d_2 b = \varphi' . dc$, so wird es auch eine Funktion $b = F(a, c)$ geben, in welcher f und φ enthalten sind, je nachdem man c oder a constant setzt; es ist nun $db = F'_a . da + F'_b . db$, wobei F'_a und F'_b bezw. gleich f' und φ', also ist $db = d_1 b + d_2 b$.

Ungeachtet dieser Analogien, neben denen sich übrigens auch unvereinbare Züge nachweisen liessen, bleiben indess Fragen, und zwar die Hauptfragen offen, zu deren Beantwortung das mathematische Schema keine Hilfe bietet. Es ist angenommen, dass die Funktion, in welcher die Elemente a, b u. s. w. zusammengehören, einen constanten Werth besitze, dies hängt in der Mathematik von dem Belieben des Rechners ab, wer aber sorgt dafür, dass in der Wirklichkeit die Elemente immer zu derselben Einheit zusammenstimmen, dass der „Sinn“ des Weltganzen immer derselbe bleibe? Hier nimmt Lotze eine „Selbsterhaltung“ des umfassenden Realen an, welche alle in ihm zusammengehörigen Elemente immer in gleicher Weise in Beziehung zu einander erhält. Diese Selbsterhaltung ist aber natürlich nur ein Wort, ein Postulat, denn da wir uns das universelle Reale, die Weltsubstanz nach ihren inneren Bestimmungen, ihrem Wesen nicht ausdenken können, so vermögen wir erst recht nicht die Selbsterhaltung desselben uns verständlich zu machen. Ferner, indem der Mathematiker den Werth der Gesammtfunktion constant setzt, ist er folgerichtig gezwungen, die Variabeln so zu ändern, dass die Aenderungen sich ausgleichen. Wer sorgt in der Wirklichkeit dafür, dass keine Aenderung ohne die compensirende bleibt? Lotze spricht in dieser Hinsicht einigemale von einer „Reizbarkeit“ der Weltsubstanz, vermöge deren sie zu jeder Aenderung sofort die compensirende erzeugt und so sich selbst erhält. Wiederum nur ein Wort, oder wenn es mehr sein soll als ein solches, die Voraussetzung dessen, was erklärt werden soll, denn dann wird dem Weltganzen eine dynamische Befähigung beigelegt, die bei den einzelnen Dingen für unbegreiflich galt und erklärt werden sollte; wir gerathen in die Vorstellung des Occasionalismus zurück, der der unbegreiflichen Causalität der Dinge die ebenso unbegreifliche Causalität Gottes substituirte. — Doch genug mit Einzelausführungen, da es durch das eigene Geständniss des Philosophen ausser Zweifel ist, dass er das ontologische Problem der Wirkung nicht restlos zu lösen vermocht hat. Welchen Werth kann aber eine ontologische Spekulation haben, die mit dem Bekenntniss enden muss, dass sie die Wirklichkeit nicht zu verstehen in der Lage ist? Wir haben die Antwort schon zu wiederholten Malen gegeben: mit jenem Bekenntniss spricht sie sich selbst die wissenschaftliche Existenzberechtigung ab.

Immerhin ist die spekulative Bearbeitung des Causalproblems durch Lotze im hohen Grade interessant, insofern in ihr die logischen Motive der verschiedenen spekulativen Versuche über dasselbe in ein klares Licht treten, und man so zugleich ein deutliches Verständniss des systematischen Verhältnisses der letzteren zu einander gewinnt. Lotze hat gezeigt, dass die „Unbegreiflichkeit“ des Wirkens der Dinge auf einander davon abhängt, dass man das Sein der letzteren als ein unbedingtes (absolute Position) auffasst; als der nothwendige und erste Schritt zur Lösung erscheint ihm demnach die Aufhebung des ontologischen Pluralismus, ein Schritt, zu dem sich aus dem gleichen Grunde bekanntlich auch Malebranche gedrängt sah. Will man dieser Consequenz aus dem Wege gehen und am Pluralismus festhalten, so bleibt, wie aus den historischen und theoretischen Erörterungen unseres Philosophen hervorgeht, nur die Ansicht der prästabilirten Harmonie übrig, die er selbst nicht sowohl aus inneren Gründen als wegen des aus ihr folgenden absoluten Determinismus verwirft. Gelingt es aber weder auf der einen noch auf der anderen Grundlage den Begriff des Wirkens ontologisch zu bestimmen, und wir glauben dies nachgewiesen zu haben, so darf damit wohl der Beweis als erbracht angesehen werden, dass eine solche Bestimmung überhaupt nicht möglich ist. —

Nicht minder bedeutsam ist ferner Lotze's Nachweis, dass es unmöglich ist, die Zeitlichkeit aus der metaphysischen Auffassung der Wirklichkeit ganz zu eliminiren, bezw. sie als einen Schein zu erklären, der durch nicht-zeitliche intelligibele Verhältnisse des Wirklichen hervorgebracht wird. Auf den alten Gedanken von Leibniz, dass den anschaulichen Relationen in unserer empirischen Erkenntniss der Dinge begriffliche Beziehungen der Gegenstände zu Grunde liegen, muss jeder tiefergehende Ontolog zurückkommen, weil es unmöglich ist, von dem Begriffe in sich bestimmter Gegenstände ausgehend, den äusseren Beziehungen derselben in Zeit und Raum, welche, wie es scheint, beliebig wechseln können, ohne dass in den Gegenständen etwas sich ändert, als solchen eine reale Bedeutung zuzuschreiben; es bleibt Nichts übrig, als dieselben entweder als begründet in der Form unserer Auffassung oder als bedingt durch intelligibele Relationen anzusehen; und die erstere Wendung ist wiederum nur möglich auf dem Boden des Transcendentalismus, dem Dogmatiker steht nur die letztere offen. Indem nun Lotze zeigte, dass die Intellektualisirung der Zeit jedenfalls unmöglich ist, wies er ein Hinderniss nach, welches der ontologischen Spekulation im Wege liegt, und das keine Begriffskunst hinwegzuräumen vermag, ein Hinderniss, an dem vielmehr das ganze ontologische Unternehmen scheitern muss; denn, wie gegen Lotze selbst wieder zu bemerken, einen Verzicht auf das Begreifen kann es in der Ontologie nicht geben.

Die betreffenden Darlegungen Lotze's schieben speciell auch denjenigen Bestrebungen einen Riegel vor, welche wenigstens die Causalität als ein Verhältniss darstellen möchten, das mit der Zeitfolge nichts zu schaffen hat. Zweifellos hat neben der phänomenalistischen Deutung des Causalbegriffes, nach welcher derselbe sich ursprünglich auf die gesetzliche Folge der Ereignisse bezieht, auch die ontologische ihr gutes Recht, nach welcher der Causalbegriff sich ursprünglich auf die wirksame Gemeinschaft der Substanzen bezieht, aus welcher ihre Veränderungen hervorgehen; denn da schon in der empirischen Auffassung die Erscheinungen auf Dinge bezw. substanzielle Träger bezogen werden, so muss auch der Verlauf der Ereignisse auf diese Träger zurückgeführt werden, in welchen die Gründe der Veränderung zu suchen sind. Indem man nun versucht, das, was an einer Substanz geschieht, als den Grund einer entsprechenden Veränderung einer anderen aufzufassen, so dürfen doch, obwohl wir ja, wie Lotze gezeigt hat, gar nicht begreifen können, weshalb ein Verlauf von Zeit dazu nöthig sei, dass ein Grund seine Folge hervorbringe, wir dürfen doch nicht die realen Gründe und Folgen als gleichzeitig ansehen, sondern müssen mindestens ein Zeitdifferential als mit der Erzeugung der Folge verfliessend annehmen*), falls ein zeitliches Geschehen herauskommen soll. Die Zurückführung aller Veränderungen auf mechanische Wirkungen, wie sie der modernen Naturwissenschaft geläufig ist, erlaubt zwar den Verbrauch von Zeit zum grössten Theil auf Rechnung der Bewegungen zu setzen, welche erforderlich sind, damit die Elemente aus einer räumlichen Ordnung in eine andere und demnach aus einem Verhältniss der Wechselwirkung in ein anderes übergehen, und scheint also zugleich zu gestatten, dass man den eigentlichen Akt des Wirkens als zeitlos betrachte. Dies Vorbild ist offenbar auch für die Ontologie Herbarts bestimmend gewesen, nach welcher wir uns vorzustellen haben, dass mit dem metaphysischen „Zusammen“ der Realen unmittelbar gleichzeitig auch die Störungen derselben durch einander erfolgen, und dass der zeitliche Verlauf des Geschehens durch den W e c h s e l d e s Z u s a m m e n u n d N i c h t z u s a m m e n bedingt wird (metaphysische Bewegung). Aber dieser Wechsel kann doch nicht als eine bloss äussere Relationsänderung gedacht werden, da es ä u s s e r e Relationen im absoluten Sinn zwischen realen Wesen, wie Lotze gezeigt hat, gar nicht geben kann. Es müssen also doch innere Aenderungen der Wesen vor sich gehen, welche der Veränderung ihrer räumlichen Beziehungen entsprechen, diese inneren Veränderungen müssen einander ferner als Gründe und Folgen bedingen, da wir ja sehen, dass

*) Vgl. Entwickelung des Causalproblems. Bd. I. pag. 314 ff.

bei der einfachsten, der Trägheitsbewegung, der Bewegungszustand in einem Moment bestimmt ist durch denjenigen im vorhergehenden Moment, und diese Gründe und Folgen müssen zeitlich auf einander folgen, soll anders die Bewegung als ein zeitlicher Vorgang gedacht werden können.

5. Lotze's Stellung zum Realismus der Naturwissenschaft. Wenn Lotze einerseits, wie wir eben gesehen haben, in Bezug auf die Zeitlichkeit der ja an sich ganz folgerichtigen Tendenz der Herbart'schen Ontologie, das „wahre Geschehen“ als ein zeitloses darzustellen, entgegenzutreten sich genöthigt fand, und in dieser Hinsicht die Sache des Phänomenalismus, welcher die Erscheinungen und ihre äusseren Relationen ohne weiteres als real ansieht, gegen den Ontologismus vertrat, welcher alles Gegebene und die Beziehungen des Gegebenen auf an sich denkbare Wesen und deren innere Relationen zurückzuführen sucht, so bekämpft er doch andererseits auch, und vom Standpunkte des Realismus aus mit Recht, die Tendenz des Phänomenalismus, formale Bestimmungen als reale anzusehen. In dieser Richtung liegt vor allem die naive Meinung, dass die Existenz von Naturgesetzen ohne weiteres das Naturgeschehen erkläre, wobei nicht gefragt wird, wie es sich denn nun macht, dass die durch die Gesetze vorgeschriebenen Erfolge sich auch verwirklichen, sobald die Bedingungen des Gesetzes gegeben sind, und nicht nur im Denken als logische Folgen der gegebenen Voraussetzung hinzugefügt werden. Wir schliessen uns hier vollständig den Darlegungen Lotze's an, nach welchen eine derartige Anschauung zwar als methodologisch zuweilen empfehlenswerther Verzicht auf die Erforschung eines inneren Zusammenhangs zu rechtfertigen ist, aber nie als abschliessende Auffassung des Wirklichen gelten kann, wie uns moderne Naturforscher bisweilen einreden wollen, wenn sie die „ewigen Naturgesetze“ als die letzten Gründe des Geschehens angeben. Nimmt man einmal, und das thut ja die empirische Naturforschung, dem naiven Realitätsglauben folgend, die Dinge als für sich bestehend und auf sich gegründet an, so kann der Antrieb zum Geschehen und zu einer bestimmten Art des

Geschehens nicht aus dem Bestande eines „Codex abstrakter Naturgesetze“, sondern nur aus der Natur der Dinge selbst entspringen; nur für uns erscheinen die Gesetze als das Erste, nach welchem die Dinge sich richten, in Wirklichkeit muss das Wesen der Dinge als das Erste gedacht werden, welches ihr Verhalten und die Regelmässigkeit ihres Verhaltens bestimmt. Damit aber wird der Fortschritt von der empirischen Naturwissenschaft zur Metaphysik nothwendig gemacht, welche letztere die in den Dingen liegenden Gründe ihres beobachtbaren Verhaltens zu bestimmen sucht.

Mit demselben Rechte bekämpft Lotze auch zweitens die Annahme „unwirksamer Beziehungen“ (z. B. räumlicher Lagenverhältnisse), welche als den Wechselwirkungen der Dinge vorangehend und sie bestimmend gedacht werden. Sollen diese Beziehungen etwas für die Dinge und nicht bloss für den Betrachter derselben Gültiges bezeichnen, so wird man zugestehen müssen, dass sie auch in dem Wesen der Dinge entspringen und denselben nicht bloss äusserlich zukommen; das Nebeneinandersein derselben muss seinen Grund immer in einer bestimmten Art des Füreinanderseins haben und folgeweise muss auch die Bewegung als von einem inneren Geschehen abhängig und die mechanische Wirkung als die Erscheinungsform einer Gemeinschaft und wechselweisen Bestimmung der inneren Zustände gedacht werden. Natürlich ist kaum daran zu denken, dieser Forderung wirklich zu entsprechen; was Lotze in dieser Hinsicht bietet, ist gewiss vielfachen Anfechtungen ausgesetzt, aber an der Forderung selbst ist auf dem Standpunkte des dogmatisch-realistischen Denkens unbedingt festzuhalten. Die Absicht des Philosophen ist auch nur, der Ueberschätzung der letzten Begriffe, auf welche die empirische Forschung sich geführt findet, entgegenzutreten und zu verhüten, dass man dieselben als absolut letzte und als adäquate Auffassungen des Realen betrachte. In diesem kritischen Bestreben begegnet sich das dogmatisch-realistische Denken Lotze's mit dem transcendentalistischen, nur dass der Transcendentalist aus der Relativität und Unabgeschlossenheit aller empirischen Begriffe die Fol-

gerung zieht, dass es überhaupt nicht möglich ist, ein an sich seiendes und auf sich gegründetes Reales oder eine Vielheit solcher Realen als den nichtsinnlichen Grund der Erscheinungen zu denken, während der Dogmatiker aus derselben Thatsache den Schluss zieht, dass die Erfahrung uns keine Bestimmungen an die Hand giebt, um das nach seiner Meinung nun einmal bestehende wahre Sein auszudenken.

Selbst besonnene Naturforscher zeigen sich bisweilen geneigt, die von der theoretischen Physik gestaltete Auffassung der Natur als eines Systems bewegter und nur mechanisch aufeinander wirkender Massen als Ausdruck des wahren Wesens der Welt zu betrachten, und während sie sonst jede über die gegebenen Thatbestände hinausgehende Deutung der Erscheinungen streng verurtheilen, selbst den Begriffen der Wissenschaft eine umfassendere und tiefere Bedeutung zuzuschreiben, als dieselben ihrer Entstehung und ihrem Inhalte nach beanspruchen können. So macht sich in diesen Kreisen vielfach ein Dogmatismus geltend, der dem von Kant bekämpften metaphysischen Dogmatismus nichts nachgiebt, insofern auch er Begriffe, die auf Erscheinungen bezogen ihren guten Sinn haben, als Bezeichungen ontologischer, für die Dinge an sich geltender Verhältnisse ansieht; und dies Vorurtheil bekämpft auch Lotze und zwar nicht allein mit spekulativen Argumenten, sondern mit den Hilfsmitteln, welche ihm sein tiefes Verständniss des naturwissenschaftlichen Denkens in Verbindung mit den Grundsätzen logischer Begriffskritik zur Verfügung stellten.

Da ist zunächst der Begriff der Materie als des durchweg gleichartigen Substrates aller Körper; Lotze zeigt, dass derselbe viel mehr ausdrückt, als die Thatsachen rechtfertigen, denn die Naturkörper bekunden zwar eine Uebereinstimmung in gewissen Erscheinungsweisen (Ausdehnung, Undurchdringlichkeit, Trägheit), aber nichts beweise, dass allen ein identisches Wesen „Materie" zu Grunde liege. Er zeigt ferner, dass die übereinstimmenden Eigenschaften der physischen Körper, welche man als die wesentlichen Eigenschaften der „Materie" ansieht, nicht sowohl Qualitäten als Verhaltungsweisen sind und somit das Was der „Materie" nicht bestimmen, dass überhaupt die exakte Wissenschaft, selbst nachdem sie bis zu den Atomen fortgegangen ist, nicht auf ein selbständig und beziehungslos Seiendes trifft, da selbst das Atom nur durch Relationen zu bestimmen ist. Er bekämpft weiter mit demselben Recht die verbreitete Fiktion, dass die Kraft ein selbständiges (substanzielles) Sein habe und nur mit dem Stoffe als ihrem Träger verbunden sei, eine Fiktion, die besonders durch das Princip der „Erhaltung der Kraft" an Verbreitung gewonnen hat; „Kraft" aber sei wie Materie nur ein Gebilde des abstrahirenden Denkens, ein abgekürzter Ausdruck nicht für eine Sache, sondern für ein Verhalten. — Im Ganzen weist Lotze nach, dass die eleatische Tendenz der erklärenden Naturwissenschaft, die Erscheinungen auf einfache und unveränderliche Elemente zurückzuführen (einfache und unveränderliche Stofftheilchen, unveränderlichen Kraftvorrath) nicht zum Abschluss kommen kann, dass man vielmehr selbst da, wo man bei einem ruhenden Sein angekommen zu sein glaubt, es in Wahrheit mit einem Geschehen, einem geordneten Verhalten zu thun hat, so dass hiermit indirekt seine eigene heraklitische Grundanschauung Bestätigung findet, nach welcher das Geschehen der oberste ontologische Begriff ist, dem sich der des substanziellen Seins unterordnet.

Von diesem Punkte aus werden weiter die physikalischen Axiome der Kritik unterzogen. Sind nämlich die Elemente der Körperwelt nicht unbedingte, nur auf sich selbst gestellte Substanzen, so haben auch die in den Axiomen ausgesprochenen Grundverhaltungsweisen derselben nicht den Charakter ewiger und unverlierbarer Eigenthümlichkeiten des Realen, den man ihnen im Princip oft beilegen möchte; denn betrachten wir vielmehr mit Lotze die (relativen) Elemente der Körper als feste Punkte, die sich in dem universellen Geschehen etwa wie Wirbel in einem Strome erhalten, so kann, da der Bestand derselben nur ein bedingter ist, auch alles, was über ihr gegenseitiges Verhältniss ausgesagt wird, nur bedingte Geltung haben; es giebt, wie wir schon gehört haben, kein

„ewiges Substanzen- und Kraft-Recht“, sondern lediglich der concrete Sinn des Geschehens oder (realistisch ausgedrückt) die thatsächliche Natur des umfassenden Weltrealen schreibt den einzelnen Dingen ihr Verhalten vor, welches überall nur als ein thatsächlich so seiendes, nicht aber als ein nicht anders sein könnendes zu betrachten ist. Deshalb hat nach Lotze weder das Axiom von der Unverlierbarkeit der Materie, noch das Causalaxiom, d. h. der Satz, dass unter denselben Umständen überall derselbe Erfolg eintreten muss, die unbedingte, absolute Geltung zu beanspruchen, die selbst Empiristen diesen Axiomen wenigstens vielfach zusprechen möchten; ganz abgesehen von der Frage der Erkennbarkeit der etwaigen fundamentalen und ewigen Gesetze der Welt, die hier nicht in Betracht kommt, leugnet Lotze überhaupt die Berechtigung, derartige absolut giltige Normen vorauszusetzen; was wir oft dafür halten, seien doch in Wahrheiten nur „grosse Gewohnheiten der Natur“, giltig für den Umfang unserer Beobachtung, aber nicht zweifellos in Bezug auf das viel grössere Bereich dessen, was über Zeit- und Raumgrenzen unserer Forschung hinausliegt (Met. pag. 406).

So überbietet Lotze in scheinbar seltsamer, aber in Wahrheit doch sehr folgerichtiger Weise selbst einen Mill, der die Möglichkeit aussprach, dass das Causalgesetz auf den Fixsternen vielleicht nicht giltig sei, und redet einer Skepsis das Wort, an der selbst „Positivisten“ Anstoss genommen haben*). Was er hier sagen will, ist jedoch nur dies, dass alle allgemeinen Eigenthümlichkeiten des Geschehens doch nicht „überweltliche“ Bedeutung haben, nicht Normen sind, die für jede überhaupt mögliche Welt zu gelten hätten (wie sie Leibniz voraussetzte), sondern eben nur Eigenthümlichkeiten der speciellen Welt sind, in der wir uns befinden, und aus der individuellen Art dieser Welt entspringen. Er stellt somit die allgemeinen Naturgesetze in eine Linie mit den Constanten, welche jede deduktive Behandlung des Naturgeschehens als ursprünglich so und nicht

*) Vergl. Laas, Idealismus u. Positivismus III. pag. 231 ff.

anders gegebene und ganz individuelle nur für die vorhandene Welt einzusetzende Werthe zu nehmen und in Rechnung zu ziehen hat.

Jedoch könnte man wenigstens einen Widerspruch zwischen den vorstehenden Aeusserungen des Philosophen und dem sonst von ihm vertretenen Apriorismus finden. Auch dieser ist aber nicht vorhanden. Der Apriorismus Lotze's beruht wie jeder wissenschaftliche Apriorismus auf der Lehre, dass gewisse allgemeinste Prämissen des induktiven Denkens nicht selbst Ergebnisse der Erfahrung, sondern anderweit zu motivirende Voraussetzungen des Denkens sind. Diese Lehre fordert jedoch nicht nothwendig, dass man die betreffenden Voraussetzungen als unbedingt für jede mögliche Wirklichkeit giltige ansehe; in dieser Hinsicht unterscheidet sich Lotze wesentlich von Kant. Nach dem Letzteren hat das Denken eine constitutive Bedeutung für die Wirklichkeit, ohne Denken keine Natur, und die Gegenstände jeder möglichen Natur müssen demnach unbedingt den Normen entsprechen, welche die Einheit des Denkens nothwendig macht; die Denknormen stehen hiernach allerdings über den Gegenständen. Nach Lotze dagegen ist die denkende Seele ein Theil des Weltganzen, zuerst ist das allumfassende eine Sein und in ihm entwickelt sich erst das Denken; was in der Welt wahr ist, ist es nicht durch das Gebot des Denkens, sondern nach der Natur des Seins; dies hindert jedoch nicht, dass es gewisse Grundvoraussetzungen über das Wirkliche giebt, die sich dem Denken mit jener oben gekennzeichneten unmittelbaren (ästhetischen) Evidenz aufdrängen, und von denen wir bei der weiteren Ausbildung unserer Anschauungen über die Wirklichkeit auszugehen haben, nur wird die reale Giltigkeit derselben doch in letzter Linie darauf beruhen, dass in der zur Welt gehörigen denkenden Seele sich nichts Anderes als denknothwendig entwickeln kann, als was der Natur des Seins nach auch giltig ist.

Zu diesen denknothwendigen Voraussetzungen rechnet nun unser Philosoph allerdings das Causalaxiom nicht. Zwar, dass es überhaupt eine Gesetzlichkeit des Geschehens in dem

Sinne giebt, „dass jeder einzelne Vorgang die Bedingung für ein bestimmtes Maass eines auf ihn folgenden ist“ (Log. pag. 586. 588), dass überhaupt ein Zusammenhang von Gründen und Folgen in der Wirklichkeit besteht, dies war, wie wir schon oben gesehen haben, die nothwendige Voraussetzung aller wissenschaftlichen und spekulativen Beschäftigung mit derselben. Aber der Auffassung der Dinge als „Beispiele eines Allgemeinen“ und des Geschehens als einer Wiederholung derselben Fälle in immer neuen Complikationen stellt er als eine ursprünglich gleichberechtigte die andere gegenüber, nach welcher die Dinge „Theile eines Ganzen“ sind, auf einander bezogen durch den „unveränderlichen Sinn eines Planes, dessen Verwirklichung von den einzelnen Elementen nicht überall und immer ein gleiches, sondern ein veränderliches Verhalten erfordert“ (Met. Einleit. X).

Auf den Zweck, welchen Lotze bei seiner Bekämpfung des naturwissenschaftlichen Dogmatismus und seiner Neigung, die thatsächlich giltigen Gesetze als solche anzusehen, die gar nicht anders sein könnten, befolgt, haben wir hier nicht weiter einzugehen; an diesem Punkte scheinen uns seine Erwägungen verhältnissmässig einwandsfrei und jedenfalls folgerichtig; die schwache Stelle des Lotze'schen Denkens liegt in der Art, wie er im Verfolge verschiedener wichtiger spekulativer Entwickelungen ohne hinlängliche Motivation aus einer rationalistischen Richtung in eine positivistische einlenkt; darüber ist oben genauer gehandelt worden.

Comte's Positivismus.

Wir haben bisher den Ausdruck „Positivismus“ im Gegensatz zum Rationalismus gebraucht und darunter die Ansicht verstanden, dass es oberste, nicht weiter abzuleitende oder sonst irgendwie „begreiflich“ zu machende Gesetze der Wirklichkeit giebt. Von Comte ist derselbe in einem allgemeineren Sinne eingeführt worden; Positivismus heisst bei ihm die allgemeine wissenschaftliche Richtung, welche in erster Linie auf jede metaphysische Deutung des Gegebenen verzichtet und sich nur mit der Feststellung von Thatbeständen befasst, wobei jeder Begriff zu vermeiden ist, welcher eine irgendwie nicht unmittelbar an dem Gegebenen nachweisbare Bedeutung hat (z. B. der Substanz- und Kraftbegriff). — Seinem Ursprunge nach ist der Positivismus die Reaktion des nüchternen Denkens gegen die schwärmerische spekulative Aufregung, welche sich in den ersten vier Jahrzehnten unseres Jahrhunderts sowohl in Deutschland als in Frankreich bemerklich machte, und in dem letzteren Lande hauptsächlich in der Cousin'schen Philosophie ihren Ausdruck fand. In diesem Sinne haben wir auch in Deutschland einen Positivismus, welcher sich allerdings nicht sowohl als allgemeines Princip, sondern als Methode in dem Betriebe der einzelnen Wissenschaften geltend machte, als historische Methode in den Geisteswissenschaften, als streng beobachtende Methode in der Naturforschung; weiterhin erwuchs dann aus dieser Bewegung die philosophische Meinung des Materialismus. In Frankreich versuchte Comte eine allgemeine Formulirung des positivistischen Princips und den Nachweis, dass in dem positivistischen Denken das menschliche Erkennt-

nissstreben seine höchste Entwickelungsstufe erreicht habe und seine definitive Befriedigung finde. Nach dem „Gesetz der drei Epochen“ (loi des trois états) beginnt die Menschheit mit der theologischen Auffassung der Dinge, nach welcher die Naturerscheinungen von höheren in den Gang derselben eingreifenden Wesen abhängen; späterhin tritt sie in das Stadium des metaphysischen Denkens und setzt an Stelle jener persönlichen Gottheiten abstrakte Wesen (entités abstraites) voraus, die dem wahrnehmbaren Bestande der Dinge als nicht wahrnehmbare Ursachen zu Grunde liegen, unbekannte Träger der Erscheinungen und verborgene Kräfte; erst zuletzt erreicht sie den positivistischen Standpunkt und richtet ihr Augenmerk auf das Thatsächliche und die Gesetze des Thatsächlichen.

Wir haben uns mit diesem „Gesetze“ hier nicht weiter zu beschäftigen*); was für uns in Betracht kommt, ist Comte's Bestimmung der Aufgabe der wissenschaftlichen (positiven) Erkenntniss und seine Kritik der nach seiner Meinung unwissenschaftlichen metaphysischen Begriffe, zu denen er alle diejenigen rechnet, welche nicht unmittelbar in Erscheinungen ihren Gegenstand haben.

Wenn wir also die ältere und neuere theoretische Physik z. B. bemüht sehen, das Substrat der physischen Körper zu bestimmen und einen Einblick zu gewinnen, wie die sinnlichen Erscheinungen durch dasselbe hervorgebracht werden, so bedeutet dies Bemühen nach Comte einen Rückfall auf die Stufe des metaphysischen Denkens; zur wahren positivistischen Erkenntnissaufgabe gehöre die Nachforschung nach den Ursachen der Erscheinungen (d. h. nach jenem Substrat) und nach der Art ihrer Erzeugung nicht, da sie, weil den Kreis des Gegebenen überschreitend, ins Leere und Phantastische verlaufe; die ganze Aufgabe der Wissenschaft sei, die Gesetze der Erscheinungen zu ermitteln und dadurch in den Stand gesetzt zu werden, die Erscheinungen zweck-

*) Der Historiker Ravaisson bestreitet übrigens sogar Comte die eigentliche Autorschaft desselben und bezeichnet Saint-Simon und Burdin als die eigentlichen Urheber des Gedankens. Vergl. „Die französische Philosophie im 19. Jahrhundert“. (Deutsche Ausgabe 1889.) pag. 55.

mässig zu beeinflussen, soweit sie von uns abhängen, oder wenigstens sie vorherzusagen, soweit sie unsrer Macht entzogen sind. Das Ideal positivistischer Erkenntniss findet deshalb Comte z. B. in der Theorie des Planetensystems nach dem Gravitationsgesetze erreicht. Die Sucht zu erklären, wie die Bewegungen der Himmelskörper zu Stande gebracht werden, habe zu den phantastischen Vorstellungen von Geistern, welche diese Körper regieren, oder von geheimnissvollen Kräften, die von ihnen ausgehen, geführt; demgegenüber bedeute Descartes' Hypothese der Wirbelbewegungen zwar einen bedeutenden Fortschritt, insofern hier wenigstens an die Stelle der bis dahin herrschenden metaphysischen Begriffe eine mechanische Auffassung gesetzt sei, aber auch sie beruhe doch immer noch auf der Annahme unwahrnehmbarer Ursachen, deren Erfindung grossentheils auf Willkür beruhe. Und so habe denn erst die Analyse Newton's die Astronomie unabhängig gemacht von solchen wesentlich willkürlichen Theorien und gezeigt, wie man, ohne in „das Wesen der Erscheinungen einzudringen, dieselben verknüpfen könne“, um das Ziel der Wissenschaft, „die Voraussicht der Ereignisse“ zu erreichen; denn Newton mache keinerlei Voraussetzung über die Art der Erzeugung der Bewegungen, er betrachte nur die letzteren selbst, nur die gegebenen Erscheinungen. Zu suchen sei eben nur das Gesetz der Erscheinungen, d. h. die Umstände oder Bedingungen, unter welchen ein Erfolg jedesmal eintritt, nicht zu fragen aber sei, wie der Erfolg gemacht wird. Die Gesetze der Erscheinungen aber sind wie die Erscheinungen selbst Thatsachen, nur Thatsachen von allgemeiner Art; eine Erscheinung ist erklärt, sobald sie unter ein Gesetz untergeordnet ist, weiterhin können ebenso auch Gesetze erklärt werden, indem man sie unter allgemeinere Gesetze unterordnet; Erklärung also ist in jedem Falle Nichts als die Unterordnung besonderer Thatsachen unter allgemeinere Thatsachen*).

Eine oberflächliche Kenntniss der Geschichte der Philosophie reicht aus, um hier Gedanken wiederzuerkennen, die

*) Cours de philosophie positive (Paris 1864) tom. I. leç. 1.

schon Berkeley und nach ihm Hume mit unzweideutiger Klarheit aussprachen*); nur dass dieselben bei den genannten Philosophen nicht unvermittelt hingestellt wurden, sondern als die nothwendige Consequenz ihrer phänomenalistischen Auffassung der Wirklichkeit sich ergaben. Entspricht in der That, wie Berkeley und Hume lehrten, dem Gegebenen kein an sich bestehendes Sein, heisst Sein nicht mehr und nicht weniger als Wahrgenommenwerden, so kann selbstverständlich von einem nicht unmittelbar gegebenen Substrat des Wahrgenommenen nicht die Rede sein; es giebt dann eben Nichts als die wahrgenommene Erscheinung. Ueber die „Erzeugung der Erscheinungen" kann nach Berkeley nur die Theologie Aufschluss geben, während nach Hume die Empfindungen, aus welchen die Wahrnehmungsobjekte durch psychologische Synthese sich entwickeln, auch im metaphysischen Sinne das Letzte, Absolute sind, über welches keine Rechenschaft weiter gegeben werden kann. Auch Kant's transcendentaler Idealismus führt, wie wir dargelegt haben, zu dem Schlusse, dass ein an sich seiendes Substrat der Naturerscheinungen ebenso wenig Gegenstand der Erkenntniss werden kann, wie wir uns einen Begriff von der Art machen können, wie ein Erfolg von den Dingen hervorgebracht wird; und wenn die Principien seines Systems es auch nicht ausschliessen, nach der Substanz der Körper zu fragen, so kann doch diese Substanz selbst nur wiederum als Erscheinung betrachtet werden; Substanzialität und Causalität sind ja Formen des Zusammenhangs, die wir zu den gegebenen Erscheinungen hinzudenken und deshalb nicht als etwas in den Dingen selbst Bestehendes zu bestimmen.

Wenn man so sieht, wie von verschiedenen Ausgangspunkten sich die Folgerung ergeben kann, dass unser Erkennen lediglich auf Erscheinungen und die Gesetze der Erscheinungen angewiesen ist, so drängt sich die Frage auf, welche Erwägungen bei Comte diese Ansicht hervorgerufen haben,

*) Von den französischen Anhängern Comte's hat besonders Taine dieselben Ideen mit solcher Breite entwickelt, als ob man noch nie von denselben gehört hätte. Vergl. dessen Buch: „De l'intelligence" bezw. die Citate daraus bei Ravaisson.

und in welchem Sinne demnach bei ihm der Phänomenalismus zu verstehen ist. Hierauf findet sich jedoch keine Antwort; denn nirgends hat sich Comte bemüht, die Nothwendigkeit seiner Anschauungsweise zu begründen, und er konnte dies auch nicht wohl thun, denn eine derartige Begründung kann sich nur auf erkenntnisstheoretische Sätze stützen, eine Theorie der Erkenntniss aber ist nach Comte unmöglich; er vertritt aufs Entschiedenste die auch von andrer Seite aufrecht erhaltene Ansicht, dass die Intelligenz sich nicht selbst aufzufassen vermag, sondern nur an ihren in dem historischen Entwickelungsgange der Wissenschaften vorliegenden Aeusserungen studirt werden kann. Daher weiss er denn keinen anderen Grund für seinen Positivismus anzugeben, als den, dass diese Anschauung thatsächlich in dem Verlaufe der Entwickelung der Wissenschaft sich ausgebildet und Beifall gefunden hat*).

Die Folge dieser Lücke ist nun aber eine bedenkliche Unbestimmtheit in dem Begriffe der Erscheinung und des Thatsächlichen oder Gegebenen. Ist das ganze Bereich dessen, was der naive Mensch und der nicht philosophisch reflektirende Naturforscher als die äussere Wirklichkeit zu bezeichnen pflegen, als die „Erscheinungswelt" im Sinne unseres Positivisten zu betrachten, oder haben wir uns strenger, wenn von „Phänomenen" die Rede ist, nur an den Inhalt der unmittelbaren Wahrnehmung zu halten? Beides deckt sich nicht in allen Fällen, wir brauchen nur, um ein drastisches Beispiel zu wählen, an die sekundären Qualitäten zu erinnern. Ebenso wenig ist sich Comte über die Ergänzungen, die der Begriff der „Erscheinung" fordert, klar geworden; jedenfalls ist bei ihm keine Spur einer subjektivistischen oder idealistischen Auffassung der Wirklichkeit zu finden, er stellt ganz nach

*) Vergl. a. a. O. leç. 28: tous les bons esprits reconnaissent aujourd'hui que nos études réelles sont strictement circonscrites à l'analyse des phénomènes pour découvrir leurs lois effectives, c'est à dire leurs relations constantes de succession ou de similitude, et ne peuvent réellement concerner leur nature intime ni leur cause, ou première ou finale, ni leur mode essentiel de production.

der Anschauung des naiven Realismus dem erkennenden Menschen die äusseren Gegenstände als selbständig gegenüber. Diese Betrachtungsweise ist jedoch mit dem allgemeinen Princip, dass unsere Erkenntniss es nur mit den Gesetzen des beobachtbaren Zusammenhangs zu thun habe, wie wir gleich sehen werden, unvereinbar, und so findet sich der Philosoph doch stellenweise genöthigt, den Begriff „Erscheinung“ in einem ausgesprochen subjektivistischen Sinne zu fassen. Den Anlass und die Nöthigung hierzu liefert die Erörterung der Bedeutung der Hypothese in der Wissenschaft.

Comte leugnet nicht, dass die Hypothese ein unentbehrliches Hilfsmittel der Forschung ist, dass weder Induktion noch Deduktion zum Ziele führen, „wenn man nicht oft damit begann, ihre Resultate vorauszunehmen, indem man eine vorläufige, nur vermuthungsweise Annahme macht in Bezug auf einige der Begriffe, die eigentlich das Ziel der Nachforschung bilden“; die Hypothese darf jedoch nach seiner Ansicht auch Nichts weiter sein, als eine versuchsweise Anticipation eines Resultats, das auch auf direktem Wege auffindbar gewesen wäre; die Vermuthung darf sich nur auf ein direkt an den Thatsachen zu verificirendes G e s e t z beziehen, keinesfalls darf ein A g e n s als hervorbringende Ursache der Erscheinungen hypothetisch angenommen werden*). Eine grosse Zahl der gangbaren physikalischen Hypothesen entsprechen natürlich dieser Forderung nicht. Abgesehen von Hypothesen wie der der magnetischen und elektrischen Fluida, welchen auch der Physiker nur einen geringen Werth beilegt, müssten nach Comte auch die Vorstellungen, welche wir uns z. B. über „die Natur“ der Wärme und des Lichtes machen, und die wir als den objektiven Sachverhalt genau ausdrückende ansehen, als unwissenschaftliche verworfen werden. Unser Positivist scheut sich in der That auch nicht in dieser Hinsicht der herrschenden Richtung in der Physik entgegenzutreten und den Vorwurf

*) Vergl. a. a. O. leç. 28: les hypothèses vraiment philosophiques doivent constamment présenter le caractère de simples anticipations sur ce que l'expérience et le raisonnement auraient pu dévoiler immédiatement, si les circonstances du problème eussent été plus favorables.

zu erheben, dass die moderne Wissenschaft, soweit sie noch an nicht wahrgenommene Agentien glaubt, noch tief in scholastischer Metaphysik stecke. „Was ist die Wärme, so fragt er, wenn man sie getrennt vom warmen Körper sich denkt, was ist das Licht, losgelöst vom leuchtenden Körper u. s. w., sind sie nicht blosse Entitäten? . . . Der einzige Unterschied, der sie von den scholastischen Wesenheiten trennt, ist der, dass statt abstrakter Principien hier imaginäre Fluida angenommen werden, deren Körperlichkeit jedoch sehr zweifelhaft ist, da man ihnen ausdrücklich nach der Definition alle Qualitäten eines Stoffes abspricht“.

Wer erklärt, dass wir uns um „die hervorbringenden Ursachen der Erscheinungen“ nicht zu kümmern haben, wird freilich consequenter Weise nicht anders sprechen können, aber wohin würde unsere physikalische Wissenschaft kommen, wenn sie sich auf diesen Standpunkt stellen wollte? Sie müsste also die thermischen und optischen Erscheinungen, welche die Körper darbieten, unmittelbar als E i g e n s c h a f t e n derselben betrachten; sie dürfte nicht fragen, was geht in dem Körper vor, wenn er erwärmt wird, sondern müsste eine qualitative Veränderung im strengen Sinne des Wortes annehmen; nicht der Physiker wäre im Rechte, welcher Farbe und Temperatur nur als Empfindungen betrachtet, denen ein erst zu bestimmender realer Sachverhalt entspricht, sondern die gewöhnliche Meinung, nach welcher die Körper an sich selbst gefärbt und warm sind. In dieser Consequenz müsste also die Wissenschaft überhaupt alles Wahrgenommene, so wie es wahrgenommen wird, für real halten, wir hätten keinerlei Recht mehr, physische Thatsachen von psychischen zu unterscheiden; denn das einzige Kriterium, nach welchem wir Subjektives und Objektives auseinanderhalten, ist die Forderung, dass ein objektiver Sachverhalt u n v e r ä n d e r l i c h sein muss, so lange alle ä u s s e r e n Bedingungen dieselben sind; als subjektiv betrachten wir die Bestimmungen, welche nach der Verfassung des Beobachters sich richten (z. B. Temperaturen). Kurz, wir kämen, der Comte'schen Ansicht folgend, zum reinen Subjektivismus, der nicht einmal in dem gewöhnlichen

empirischen Sinne einen Unterschied zwischen subjektiven und objektiven Zuständlichkeiten mehr kennt.

Aber wir brauchen gar nicht diese philosophische Folgerung zu ziehen, um die Unhaltbarkeit des Princips zu erkennen; es genügt die Erwägung, dass dasselbe schon innerhalb der Physik zu Widersprüchen führen würde.

Wie steht es denn mit dem Schalle? Ist die Physik hier auch nicht berechtigt, die hervorbringende Ursache der Schallerscheinungen zu suchen? Comte hütet sich wohl, dies zu behaupten, und die mechanische Theorie des Schalles ebenso zu verwerfen, wie die des Lichtes oder der Wärme, denn beim Schalle sind ja die Bewegungen, welche der Physiker als die hervorbringende Ursache der Schallwahrnehmung ansieht, in den meisten Fällen selbst unmittelbar wahrnehmbar; er lässt also hier nothgedrungen die Unterscheidung zwischen der subjektiven Schallempfindung und ihrer objektiven Ursache gelten, und rechnet es der Akustik nicht als Fehler an, dass sie sich mit dem hervorbringenden Agens und nicht mit dem unmittelbaren Wahrnehmungsinhalte beschäftigt. Muss denn nun aber, wenn es in diesem Gebiete gestattet, ja durch die Thatsachen selbst gefordert ist, die Empfindung nur als das subjektive Zeichen eines im allgemeinen nicht gleichzeitig wahrgenommenen objektiven Vorganges zu betrachten, dasselbe nicht auch in der Optik zulässig sein? Hat denn das Licht seiner unmittelbaren Beschaffenheit nach vor dem Schalle etwas voraus? Der einzige Unterschied in der Lage der Sache ist doch wohl nur der, dass wir keinen Vorgang unmittelbar beobachten, der mit den Lichtwahrnehmungen regelmässig verbunden wäre und als die Ursache derselben gelten könnte, dass wir also genöthigt sind, eine Hypothese über das Wesen des Lichtes zu bilden. — Es ist eben nur die peinliche Scheu, welche Comte vor dem Begriffe einer „unbekannten Ursache" und vor jeder Construktion eines causalen Zusammenhanges empfindet, die ihn abhält, der Analogie zwischen den akustischen und optischen Erscheinungen Folge zu geben, und der zu Liebe er vorzieht, die Körper als mit specifischen „qualités lumineuses" behaftet aufzufassen und der Physik zuzumuthen,

das optische Verhalten der Körper als ein ebenso primitives und nicht weiter zu erklärendes anzusehen, wie z. B. die Schwere derselben*).

Gegen die specielle Gestaltung der Lichthypothesen können natürlich aus physikalischen Gründen Bedenken vorgebracht und als berechtigte anerkannt werden müssen. Auch logisch ist vielleicht die geltende Undulationshypothese nicht einwandfrei; wenigstens betrachtet es Mill nicht als erlaubt, für eine bestimmte Kategorie von Erscheinungen (wie die optischen) ein specifisches Substrat vorauszusetzen (den Aether), dessen Existenz durch keinerlei anderweite Wirkungen erwiesen werden kann. Weiterhin ist es jedenfalls richtig, was Mill und Lotze bemerkt haben, dass die Meinung, als ob wir auf Grund unserer Hypothesen nun die Wirklichkeit durchgehends und ausschliesslich auf ein mechanisches Geschehen zurückführen könnten, eine irrige ist; denn wenn wir auch irgend einen mechanischen Hergang als die Ursache des Lichtes angeben, so ist doch damit das Licht als Empfindungsqualität nicht erklärt; es kann allerdings die gesammte Wirklichkeit nicht aus einem einzigen Gesetze, etwa einem Gesetze des mechanischen Wirkens erklärt werden, sondern es sind, wie Mill**) constatirt, mindestens so viele selbständige Gesetze des Geschehens anzunehmen, als es specifische, qualitativ unterschiedene Klassen von Erscheinungen giebt; aber die speciellen Wirkungsgesetze, welche wir zur Erklärung der Licht- und Schallwahrnehmung bedürfen, können ja psychologische sein, die physischen Ursachen dieser Empfindungen können sehr wohl einem und demselben Gesetze gehorchen, es kann eine und dieselbe Wirkungsweise sein (z. B. die mechanische), welche objektiv den verschiedenen Erscheinungen zu Grunde liegt. Die principielle Frage ist, ob es erlaubt sei, ein Gegebenes auf eine nicht gegebene Ursache zurückzuführen, und diese Frage wird von den angeführten Erwägungen nicht berührt.

*) Vergl. a. a. O. leç. 33: malgré toutes les suppositions arbitraires les phénomènes lumineux constitueront toujours une catégorie sui generis nécessairement irréductible à aucune autre.

**) System der deduktiven und induktiven Logik. III. 14. 2.

Die Praxis der Wissenschaft hat jedoch nicht umhin können, dieselbe zu bejahen. Es ist richtig, dass z. B. die Astronomie jeder besonderen Anschauung über das Zustandekommen der Gravitationswirkung entrathen kann; das einheitliche Gesetz, nach welchem sich die kosmischen Bewegungen in allen Einzelheiten vorausbestimmen lassen, lässt sich unabhängig von jeder derartigen Anschauung feststellen und anwenden. Aber in der Optik z. B. wird es nie möglich sein, die Gesammtheit der beobachtbaren Thatsachen, d. h. der Licht- und Farbeneffekte einem Gesetze unterzuordnen, so lange man nur das unmittelbar Gegebene, also die sinnlichen Eindrücke im Auge hat. Das Reflexions- und Brechungsgesetz z. B., welche ähnlich wie das Gravitationsgesetz zunächst rein phänomenale sind, sich auf die messbaren Verhältnisse der unmittelbaren Erscheinung beziehen, gestatten zwar die grosse Zahl der speciellen dioptrischen und katoptrischen Erscheinungen deduktiv zu entwickeln, ohne auf die Ursachen und die Art des Zustandekommens dieser Erscheinungen Rücksicht zu nehmen. Betrachten wir aber etwa die eigenthümlichen Farbenwirkungen, welche bei der Interferenz und Beugung zu Tage treten, so ist es doch ganz unmöglich gewesen, über das Auftreten und die Anordnung der verschiedenen farbigen Lichter nach einem Gesetze Rechenschaft zu geben, ohne zu der Hypothese zu greifen, dass den Farben objektiv Schwingungen verschiedener Wellenlänge entsprechen, die unter den allgemeinen mechanischen Gesetzen stehen. — Schon durch das rein logische Streben, die Erscheinungen in Zusammenhang zu bringen, würde demnach die Physik dazu gedrängt, die qualitativen Differenzen des Gegebenen auf quantitative zurückzuführen, indem sie die sinnlichen Qualitäten als Wirkungen mechanischer Ursachen definirt, wenn nicht ausserdem noch Gründe vorhanden wären, gewisse Erscheinungen als nur subjektive zu betrachten und danach zu forschen, was ihnen objektiv als Ursache entspricht; damit aber wird der Phänomenalismus, wie ihn Comte im Gefolge seines Positivismus lehrt, durchbrochen.

Schon Dug. Stewart unterschied ähnlich wie Comte die phänomenalen Ursachen der Erscheinungen, d. h. die gesetzlichen Bedingungen ihres Auftretens, von den erzeugenden und lehrte, dass nur die letztern in die Physik gehörten. „Wenn es heisst, so bemerkt derselbe*), dass jede Veränderung in der Natur das Wirken einer Ursache anzeigt, so bezeichnet hierbei das Wort Ursache etwas, das als nothwendig verknüpft mit der Veränderung gedacht wird; man kann dies die metaphysische Bedeutung des Wortes nennen. . . Wenn wir jedoch in der Naturwissenschaft von einem Dinge als der Ursache eines anderen sprechen, so meinen wir nur, dass die beiden regelmässig verbunden sind, und diese Verbindungen lernen wir nur aus Erfahrung kennen". Diese Unterscheidung hat jedoch einen anderen Sinn als diejenige Comte's und ist im allgemeinen zutreffend, denn allerdings wird kein Physiker behaupten wollen, dass die Ursachen, welche er als den sinnlichen Erscheinungen zu Grunde liegend annimmt, den Werth metaphysischer Ursachen hätten, aus welchen die Wirkungen im Denken als nothwendige Folgen abgeleitet werden könnten, vielmehr kann er nicht anders als eingestehen, dass ihm der Zusammenhang der subjektiven Empfindung und ihrer objektiven Ursache unverständlich ist; trotzdem aber muss er, den allgemeinsten Maximen des empirischen Erkennens folgend, solche Ursachen annehmen; diese Annahme ist eine unvermeidliche Consequenz des Glaubens an eine selbständige Realität der Dinge, welche auch für den Naturforscher die selbstverständliche Voraussetzung seines Denkens bildet. Das Wesentliche für ihn aber ist auch nicht sowohl die Betrachtung der Erzeugung der Empfindungsqualitäten durch die nicht wahrgenommene mechanische Ursache, sondern die Verfolgung der Zusammenhänge der sinnlichen Erscheinung nach Maassgabe der Zusammenhänge zwischen den correspondirenden Ursachen, denn zwischen den unmittelbaren sinnlichen Erscheinungen muss soweit eine gesetzliche Verknüpfung bestehen, als sie zwischen den Ursachen derselben nach den Gesetzen des mechanischen Wirkens besteht. So fällt denn der Causalzusammenhang, den der theoretische Naturforscher

*) „Philosophy of the human mind" I. c. 2. (Works ed. Hamilton 1854.)

an Stelle der phänomenalen Causalität betrachtet, keineswegs unter den Begriff der metaphysischen Causalität Stewart's. In gewisser Beziehung haben die Gesetze des mechanischen Wirkens doch auch nur eine phänomenale Bedeutung, denn sie sind abgeleitet aus den Verhaltungsweisen, welche wir an den physischen Körpern direkt beobachten, und bezeichnen im Grunde auch nichts als eine „constante Verbindung" von Antecedens und Folge; nur wird bei der Erklärung der „Erscheinungen" durch ihre „erzeugenden Ursachen" ein nicht unmittelbar beobachtbares mechanisches Geschehen vorausgesetzt; dem Verlaufe von Vorgängen, welchen wir unmittelbar sinnlich auffassen, wird ein anderer Verlauf substituirt, von dem vorausgesetzt wird, dass er sich an dem Substrat der physischen Körper abspielt.

Wir können demnach nicht umhin, über den „Positivismus" Comte's ein durchaus abfälliges Gesammturtheil zu sprechen. War die unzulängliche Motivirung des Grundgedankens schon vom methodischen Gesichtspunkte aus zu rügen, so ergab sich weiterhin, dass dieser Gedanke an Unklarheiten leidet; denn die Behauptung, dass alle unsere Erkenntniss sich nur auf die „Gesetze der Erscheinungen" bezieht, will gar Nichts sagen, wenn nicht dargelegt wird, in welchem Sinne wir die Erscheinungen zu verstehen haben. In Folge dessen steht die Forderung, dass die Wissenschaft nicht nach den „eigentlichen und hervorbringenden Ursachen" zu forschen habe, an sich unklar in der Luft, und diese Unklarheit wird selbst durch die Beispiele nicht völlig beseitigt, aus denen hervorgeht, dass Comte schon die in der theoretischen Physik vorausgesetzten mechanischen Ursachen des Lichtes u. s. w. zu den transcendenten rechnet, und sonach die Hypothesenbildung in unerträglicher Weise einengen möchte. Glaubte Comte überhaupt an die Existenz der von ihm so verrufenen „wirkenden Ursachen", so musste er zeigen, was er damit meinte und warum sie nicht erkennbar sein sollen. Andernfalls waren seine Einschärfungen eigentlich überflüssig, denn die Wissenschaft kann schon so nichts erforschen, was gar nicht da ist, und seine ganze Erörterung könnte dann nur bezwecken, zu zeigen, wie weit der Physiker in seinen Annahmen über das objektiv-reale Substrat der subjektiv gefärbten unmittelbaren Erscheinungen gehen darf, ohne den allgemeinen logischen Principien der Forschung untreu zu werden; dass er überhaupt in dieser Richtung keinen Schritt thun dürfe, ist ein durchaus willkürliches und ungerechtfertigtes Verlangen Comte's, zumal ja die in der Physik vorausgesetzten objektiv-realen Ursachen durchaus Nichts von aller Erscheinung Verschiedenes sind, sondern im Grunde nur eine indirekte Erscheinungswelt vorstellen, welche der direkten substituirt wird.

J. Stuart Mill.

A. Mill's Stellung im Allgemeinen.

Von einem französischen Geschichtsschreiber der Philosophie (Ravaisson) ist Mill als Schüler Comte's und Fortbildner des Positivismus bezeichnet worden; indess haben wir schon gesehen, dass er nicht nöthig hatte, die methodischen Principien, welche Comte aussprach, von diesem zu entlehnen, da dieselben bereits von den Landsleuten des grossen englischen Logikers, von Berkeley und Hume, in viel tieferer Weise begründet und entwickelt worden waren, als von Comte selbst; der Positivismus ist bei diesen Denkern die Consequenz ihrer phänomenalistischen Metaphysik und auf derselben Grundlage ruht auch der Positivismus Mill's, so weit von einem solchen die Rede sein kann. Viel richtiger also würde man Mill, wenn man ihn historisch einreihen will, als den Fortbildner des Phänomenalismus bezeichnen. — In der That hat derselbe, indem er die metaphysischen Ansichten Hume's in ihren wesentlichen Punkten festhielt, doch für dieselben eine grosse Menge neuer Argumente und weiterer Ausführungen beigebracht, welche er mit einer eminenten Kraft und Schärfe des Denkens zu entwickeln verstanden hat, wie wir sie eigentlich unter allen Philosophen des Jahrhunderts nur bei Kant wiederfinden, so dass seine Schriften unzweifelhaft zu den klassischen Werken der Philosophie zu zählen sind. Das Verdienst, welches sich Mill noch insbesondere durch seine rein logischen Untersuchungen über die Methodik der wissenschaftlichen Forschung erworben hat, ist unbestritten, doch kommt dieser Theil seiner Arbeit für uns weniger in Betracht.

Werfen wir gleich die Hauptfrage auf: ist es Mill nun gelungen, alle Anfechtungen, welche der Hume'sche Phänomenalismus von verschiedenen Seiten erfahren hat, siegreich aus dem Felde zu schlagen und denselben somit von neuem zu begründen? Wir stehen nicht an, diese Frage zu bejahen in Bezug auf den einen Theil der Hume'schen Lehren, welchen auch Kant annahm, und der sich kurz als das Princip der Immanenz der Erkenntniss formuliren lässt. Hume, Kant und Mill sind einig in einer grossen Einsicht, welche auch Comte wohl im Sinne hatte, ohne sie jedoch bei seiner mangelhaften philosophischen Schulung correkt fixiren zu können, in der Einsicht, dass alles Erkennen nur mit Gegebenem zu thun haben kann, und dass alle Begriffe, die wir uns über Gegenstände bilden, an der Erfahrung ihre Bestätigung finden müssen. In diesem letzteren Sinne kann man auch alle drei als Empiristen bezeichnen, denn sie leugnen principiell die Giltigkeit alles vermeintlichen Wissens, welches nicht an die Erfahrung anknüpft und in der Erfahrung wurzelt, speciell also die Möglichkeit der Erkenntniss eines Uebersinnlichen und Unbedingten, da alle Begriffe nach ihrem ursprünglichen Gebrauche in der Erfahrung sich nur auf sinnlich-anschauliche und relative Elemente beziehen. Daher wird bei den Engländern dieser Standpunkt wohl auch als Relativismus bezeichnet. Auf dem gemeinsamen Boden dieser Grundanschauung entwickelt sich nun aber der erkenntnisstheoretische Gegensatz des Apriorismus und Empirismus oder specieller ausgedrückt des Intellektualismus und Associationismus. Der erstere nimmt an, dass es Begriffe und Axiome giebt, die, obwohl nur auf die Gegenstände der Erfahrung anwendbar, doch nicht durch die Erfahrung logisch begründet sind, er nimmt demgemäss eine primitive intellektuelle Spontaneität an; der letztere glaubt alle jene Principien theils durch die gewöhnlichen formal-logischen Operationen aus dem Inhalte des Gegebenen ableiten, theils sie als Produkte des psychischen Mechanismus der Association erklären zu können.

Es ist keine Frage, dass auch im Kampfe gegen den Apriorismus Mill bedeutende Erfolge zu verzeichnen hat,

hauptsächlich soweit derselbe gegen die triviale Form des Apriorismus gerichtet ist, welche in der Philosophie des common sense ihren typischen Ausdruck fand und auch in unserem Jahrhundert unglaublicher Weise noch Vertheidiger, hauptsächlich in England, gefunden hat. Zu bedauern ist nur, dass Mill sich nicht in gleich eingehender Weise mit dem speciellen Apriorismus Kants beschäftigt hat; es ist deshalb allerdings leichter vom Standpunkte Kant's aus seinen Empirismus zu bekämpfen, und wir glauben behaupten zu dürfen, zu widerlegen, aber im Interesse der definitiven Entscheidung der grossen erkenntnisstheoretischen Grundfrage wäre es wünschenswerther gewesen, wenn uns Mill die Sache nicht so leicht hätte werden lassen.

Indem die folgende Darstellung wesentlich auf eine erkenntnisstheoretische Auseinandersetzung zwischen Kant und Mill angelegt ist, schien es uns zweckmässig, dabei den Gegensatz beider Denker in zwei Abstufungen zu entwickeln. Wir betrachten denselben zunächst in seiner logischen Wurzel; der Lehre Kants, dass die Erkenntniss aus Erfahrung reine Verstandesbegriffe einschliesst und ebensolche Grundsätze voraussetzt, stellt Mill die Lehre entgegen, dass die Erfahrung, mit Kant könnte man auch sagen die empirische Anschauung, sich selbst als Erkenntnissquelle genügt und der Mithilfe keines anderen Faktors benöthigt. Und weiterhin steht der Annahme Kants, dass es eine ursprüngliche synthetische Verstandesfunktion giebt, durch welche die objektive Anschauung allererst möglich wird, und die danach die objektive Giltigkeit jener „reinen“ Elemente der empirischen Erkenntniss garantirt, bei Mill die Behauptung entgegen, dass die objektive empirische Anschauung mit den ihr eigenthümlichen Formen der Auffassung lediglich durch den Mechanismus der Association zu Stande kommt. — Die Unterscheidung dieser beiden Stufen wird übrigens auch durch Mill's eigene Gliederung des hier in Betracht kommenden Stoffes nahe gelegt. Mill unterscheidet von vornherein die mittelbare und die unmittelbare Erkenntniss; die Untersuchung der ersteren Art gehört nach seinem Sprachgebrauche der Logik, die der zweiten der Metaphysik (wir würden sagen der Erkenntnisstheorie) an. Die Analyse der mittelbaren Erkenntniss (des Schliessens aus der Erfahrung) gab ihm nun Veranlassung, seinen logischen Empirismus zu entwickeln, während er die Frage nach der Möglichkeit und dem Zustandekommen der unmittelbaren („intuitiven“) Erkenntniss durch seine Associationstheorie zu beantworten suchte.

B. Mill's Theorie der mittelbaren Erkenntniss.

1. Analyse des Causalbegriffes.

Bekanntlich vertritt Mill die Ansicht, dass alle Urtheile ihrer Natur nach synthetisch sind, dass also eine jede Aussage, sofern sie überhaupt mehr als blosse Namenerklärung ist, nicht sowohl das Verhältniss zweier Begriffe, sondern eine Verknüpfung in der Sache angiebt und demgemäss immer eine bestimmte Thatsache erfordert, in welcher diese Verknüpfung gegeben ist, und auf Grund deren sie geglaubt wird. Die wichtigsten sachlichen Verknüpfungen, die insbesondere in allen Urtheilen über konkrete Dinge, den eigentlichen Erfahrungsurtheilen vorkommen, sind die Succession, Coexistenz und Causalität.

Die beiden ersteren charakterisirt Mill weiter als durchaus primitive Relationen, welche jeder logischen Analyse widerstehen, und bei denen sich weiterhin in den verknüpften Gliedern selbst keinerlei besonderes fundamentum relationis nachweisen lässt; denn die Thatsache der Coexistenz enthält ausser den coexistirenden Datis selbst kein drittes Datum, und ebenso ist „unser Bewusstsein von der Reihenfolge zweier Empfindungen keine dritte Empfindung oder ein drittes Gefühl, das jenen hinzugefügt würde; wir haben nicht zuerst zwei Gefühle und dann ein Gefühl ihrer Reihenfolge“ *).

*) „System der deduktiven und induktiven Logik“. (Deutsch von Schiel, II. Aufl. 1863.) I. c. 3. § 10; wir citiren das Buch weiterhin kurz als „Logik“.

Nicht dasselbe gilt nun von der Causalität, welche vielmehr auf Grund eines der Zergliederung fähigen Thatbestandes ausgesagt wird. Welches ist dieser Thatbestand, also die gegebene Grundlage des Causalbegriffes?

Es ist nach Mill die Thatsache der Gleichförmigkeit im Verlaufe der Erscheinungen; die allgemeine Gleichförmigkeit beruht aber wieder auf der regelmässigen Verbindung der Erscheinungen im Einzelnen: „eine gewisse Thatsache kehrt regelmässig wieder, wenn gewisse Umstände vorhanden sind, sie bleibt aus, wenn diese fehlen; dasselbe gilt von anderen Thatsachen, und aus diesen einzelnen Fäden, welche die Theile des grossen Ganzen, das wir Natur nennen, verbinden, webt sich unausweichbar ein grosses Netz, durch welches das Ganze zusammengehalten wird“ (Log. III. c. 4. § 1). Die elementaren Gleichförmigkeiten, welche nicht aus anderen zusammengesetzt sind, heissen Naturgesetze; und die Worte Ursache und Wirkung bezeichnen nur die unveränderlich vorangehenden bezw. unveränderlich nachfolgenden Glieder einer solchen ursprünglichen Gleichförmigkeit. Somit sind es drei Momente, welche zusammen die Causalrelation constituiren: 1) die Succession zweier Glieder bezw. Gruppen von Gliedern, 2) die Unveränderlichkeit dieser Succession und 3) die Unbedingtheit derselben, welche durch die Voraussetzung gefordert wird, dass die Verbindung der Ursache und Wirkung genannten Erscheinungen auf einer ursprünglichen und nicht aus anderen abgeleiteten Gleichförmigkeit des Naturlaufs, auf einem ursprünglichen Naturgesetz beruhe. Diese Momente lassen sich noch weiter diskutiren; zunächst bemerkt Mill, dass die als Ursache vorangehende Thatsache eine Gruppe mehrerer Umstände sein kann und der Regel nach ist, und dass es demnach unwissenschaftlich ist, statt der Gesammtheit aller nur einzelne der regelmässig vorangehenden Umstände als die Ursache des Folgenden zu betrachten. Das gemeine Denken habe allerdings die Tendenz, dasjenige Ereigniss, welches durch seinen Eintritt die zu einem Erfolg erforderliche Gruppe von Bedingungen vollständig macht, vorzugsweise als die Ursache des letzteren zu bezeichnen

und die, welche als dauernde Zuständlichkeiten bereits existirten, oder deren Bestand selbstverständlich erscheint, zu übersehen. Eine andere Rücksicht, die nach Mill's Meinung auch bei wissenschaftlicher Auffassung der Dinge sehr gewöhnlich dazu führt, die Anwendung des Begriffes Ursache auf einzelne der unerlässlichen Bedingungen eines Ereignisses einzuschränken, ist die Unterscheidung der blossen Bedingungen und der wirkenden Agentien. Jeder wisse, dass der Fall eines Objektes mit bestimmter Beschleunigung nicht nur von der Anwesenheit einer kosmischen Masse überhaupt, sondern auch von der Entfernung des Objektes von derselben abhängt; und doch pflege man hierbei die Masse, nicht aber die Entfernung als die eigentliche Ursache des Falles anzusehen.

Es scheint hiernach, als ob Mill den Begriff des Wirkens gänzlich verwerfen wollte. Doch hat er wenigstens die Wurzel desselben richtig erkannt und seine Angriffe deshalb auf den wesentlichen Punkt gerichtet. Dass der Begriff des Wirkens in der That nicht der eigentliche Kern und der charakteristische Bestandtheil des Causalbegriffes ist, haben wir schon mehrfach bemerkt und wiederholen auch hier die Behauptung, dass das Causalproblem nicht an und für sich und selbstverständlicher Weise mit dem Problem des Wirkens sich deckt*). Wie bereits Kant kurz aber bestimmt auseinandergesetzt hat, und wie wir bei der Kritik der ontologischen Erklärungsversuche des Causalzusammenhanges wiederholt gesehen haben, verbindet sich in dem Begriffe des Wirkens der Causal- mit dem Substanzbegriffe. Will man den in dem ersteren Begriffe eingeschlossenen specifischen Gedanken von allen Nebenbeziehungen loslösen, wie es die saubere Behandlung erfordert, so bleibt doch wohl eben nur die Vorstellung einer Verknüpfung des Successiven zurück, auf welche Hume, Kant und Mill deshalb die Definition der Causalität gegründet haben. Das Problem der Causalität liegt deshalb für den

*) Der Herr Recensent unseres 1. Theiles im Literar. Centralblatt scheint dies anzunehmen.

Ontologen ganz allgemein in der Frage: wodurch können wir uns diese Verknüpfung objektiv zu Stande gebracht denken (während der Kritiker fragt, wie wir zu dem Begriff dieser Verknüpfung kommen). Nun drängt sich allerdings hierbei sehr leicht und fast unvermeidlich der Substanzbegriff herzu, d. h. die Auffassung der Wirklichkeit als einer Summe von Dingen mit beharrlichen Eigenschaften und wechselnden Zuständen, wodurch die ontologische Frage der Causalität sofort eine speciellere Gestalt gewinnt, aber man muss sich doch klar sein und wissen, dass und wie das Causalitätsproblem auch ohne Bezugnahme auf die Substanzauffassung zu formuliren ist, es darf nicht von vornherein die Frage nach dem Sinne und der Rechtmässigkeit der Annahme eines Causalzusammenhanges verquickt werden mit derselben Frage in Betreff der Substanzialisirung, wenn man sich die volle Freiheit in der Behandlung des Gegenstandes wahren will. — Erst die Anerkennung der Substanzauffassung lässt aber den Causalzusammenhang als auf einem Wirken beruhend erscheinen. Sind nämlich alle Ereignisse Veränderungen an Dingen (Substanzen), so ist dann zu allererst zu fragen, wie das in seinem Wesen unveränderlich zu denkende Ding einer Veränderung zugänglich wird, und die Verknüpfung der Ereignisse unter einander ist dann zu deuten auf eine natürlich noch ganz unbestimmte „Gemeinschaft“ der Substanzen.

Nach Mill ist es nun aber nur eine „Art logischer Fiktion“, wenn wir alle (veränderlichen) Naturerscheinungen als Zustände von Gegenständen betrachten; alle Zustände seien in Wirklichkeit Causalerscheinungen und die Dinge seien nie thätiger, als wenn sie jene Naturerscheinungen hervorbringen, bei welchen man von ihnen sagt, dass auf sie gewirkt wird (a. a. O. 4). Wir sehen, dass Mill richtig die Voraussetzung erkennt, auf welcher der Begriff des Wirkens ruht; das freilich, was er gegen diesen Begriff sachlich vorbringt, können wir nicht als stichhaltig anerkennen. Er beweist nur, dass ein rein passives Bewirktwerden undenkbar ist, und wenn er übrigens den Begriff der „Inhärenz“ der Zustände an Substanzen durch den Begriff der „Dependenz“ ersetzt, so bekennt er sich zu einer Anschauung, die auch Ontologen (wie Herbart) getheilt haben, und die, weit entfernt den Begriff des Wirkens entbehrlich zu machen, vielmehr gerade auf denselben hinführt. Wollte der Philosoph diesen Begriff gründlich ertödten, so hätte er den Substanzbegriff einer schärferen und eingehenderen Kritik unterziehen müssen; da er das nicht gethan hat, so kann man nur sagen, dass er den Causalbegriff von denjenigen Elementen, welche aus seiner Verbindung mit dem Substanzbegriff entspringen, freizuhalten gewusst, nicht aber, dass er diese Verbindung und was aus ihr entspringt, als ungerechtfertigt nachgewiesen hat, ein Unternehmen, das, nach unserer Ueberzeugung allerdings so wenig auf Erfolg würde haben rechnen können, als die Bestreitung der Giltigkeit der Causalauffassung selbst. — In der That liegt doch allen Anschauungen der konkreten Wissenschaften die Anerkennung des Substanzbegriffes zu Grunde, und insofern in ihnen alle Geschehnisse als Aenderungen an Dingen betrachtet werden, wird auch nothwendig die Aenderung eines Dinges A auf das Wirken eines anderen B bezogen, wobei die Thatsachen weiterhin gezwungen haben, zugleich auch eine Rückwirkung von A auf B anzunehmen. Demgemäss aber ist die Wissenschaft auch nirgends bei einer gleichmässigen Bewerthung aller Bedingungen eines Erfolges stehen geblieben und unterscheidet überall die in Wechselwirkung tretenden Elemente von der äusseren Beziehung derselben, welche das Maass und die Art der jedesmaligen Wechselwirkung bestimmt. Von dieser aus der Anwendung des Substanzbegriffes und den besonderen Verhältnissen der Thatsachen sich ergebenden Gestaltung der Causalauffassung sieht Mill jedoch ab. Das Motiv, welches ihn dabei leitete, ist unschwer zu durchschauen; es liegt in dem Bestreben, den Causalbegriff nur durch seine unerlässlichen und unmittelbar thatsächlichen Elemente zu definiren und alles bei Seite zu halten, was auf anderweiten, vermittelten und der Kritik zugänglichen Auffassungen des Thatsächlichen beruht. Freilich kann man sagen, dass die Unveränderlichkeit und Unbedingtheit der Aufeinanderfolge, welche er von Ursachen und Wirkungen verlangt, niemals in den That-

sachen selbst gegeben sei, sondern zunächst nur postulirt und erst durch wiederholte Beobachtung relativ, niemals dagegen absolut erwiesen werden kann; hier erkennt er also ein gedankliches, nicht unmittelbar thatsächliches Element des Causalbegriffes an; aber dasselbe ist unerlässlich, wenn überhaupt dieser Begriff festgehalten werden soll. Die kritische Frage, mit welchem Recht wir eine solche Unveränderlichkeit und Unbedingtheit annehmen, bleibt bei Mill vorläufig auf sich beruhen; er weicht hier ab von dem Gange der Untersuchung, welchen Hume einschlug, und erkennt die Giltigkeit der Causalauffassung zunächst einfach an, erst bei Gelegenheit der Besprechung des Causalaxioms werden wir ihn auf jene Frage eingehen sehen.

Mill ist ein zu gemässigter Denker, um der Entfernung aller nicht unmittelbar thatsächlichen Begriffselemente unbedingt nachzugeben; er tritt deshalb auch der extremen Anschauung Comte's entgegen, dass die Wissenschaft es überhaupt nicht mit den Ursachen der Erscheinungen zu thun habe. Die Gespensterfurcht beruht immer auf einem geheimen Gespensterglauben, und so verräth sich in der peinlichen Scheu Comte's vor dem Gebrauche des Wortes Ursache nur der Glaube, dass es doch wohl auch metaphysische Ursachen der Erscheinungen gebe; zieht man diese Möglichkeit gar nicht in Betracht, so ist, wie unser Philosoph gegen Comte bemerkt, gar kein Grund vorhanden, die Summe der Bedingungen, an welche ein Erfolg gesetzlich geknüpft ist, nicht als Ursache desselben zu bezeichnen, denn den Gedanken einer überhaupt bestehenden Verknüpfung kann auch Comte nicht vermeiden, mag nun die Frage nach dem Grunde dieser Verknüpfung führen, wohin sie will; der absolute Positivismus, dessen Begriffe keine Linie über die Thatsachen hinausgehen sollen, ist ebenso unmöglich, wie die leichtfertige Deutung des Gegebenen durch ein nicht Gegebenes unwissenschaftlich ist.

Die vorsichtige Zurückhaltung Mill's vor einseitig absprechenden Urtheilen tritt auch in seiner Ansicht über das Zeitverhältniss der Ursachen und Wirkungen zu Tage und grenzt hier allerdings an Oberflächlichkeit. Beide Fälle

nämlich, sowohl das Fortdauern der Wirkung nach dem Aufhören der Ursache als auch das Aufhören der ersteren mit der letzteren seien möglich; „die Bedingungen, welche zur ersten Erzeugung einer Naturerscheinung nöthig sind, sind manchmal auch zu ihrer Fortdauer nöthig, aber gewöhnlich erfordert diese Fortdauer nur negative Bedingungen" (a. a. O. 6); eine einmal erzeugte Geschwindigkeit beispielsweise dauere von selbst fort, eine erleuchtete Fläche dagegen werde wieder dunkel, sobald die Lichtquelle weggenommen wird. Wie die genauere Prüfung der Fälle jedoch zeigt, kommt diese Zwiespältigkeit nur daher, dass Mill in ontologischer Hinsicht verschiedenartige Wirkungen nicht unterscheidet; alle dauernden Wirkungen lassen sich als Zuständlichkeiten auffassen, die scheinbar einer fortwährenden Neuerzeugung bedürftigen dagegen als Zustandsänderungen; (soll eine Fläche im reflektirten Lichte leuchten, so müssen die auftreffenden Wellen fortdauernd zurückgeworfen werden, das Leuchten besteht in der unausgesetzten Wiederholung dieses Vorganges, während die Trägheitsbewegung auf dem natürlichen Beharren eines Dinges in seinem Zustande beruht). Die scheinbaren Besonderheiten, welche hier vorkommen, lassen sich deshalb aus zwei allgemeingültigen Axiomen erklären, daraus nämlich, dass jede Zustandsänderung eine Ursache erfordert, dass aber jeder einmal erzeugte Zustand andauert; es kommt nur darauf an, dass man eine Erscheinung unter den richtigen Begriff (Zustand oder Zustandsänderung) subsumirt, um den Satz cessante causa cessat effectus als unbedingt falsch, sein Gegentheil als unbedingt richtig zu erkennen.

Wer übrigens lehrt, dass die Wirkung jedesmal der Ursache nachfolgt, ist schon eo ipso genöthigt, das Beharren der Wirkung nach dem Aufhören der Ursache oder zum mindesten das Nichtaufhören derselben mit dem Aufhören dieser zu behaupten. Wie verträgt sich deshalb das bedingungsweise Festhalten Mill's an dem Satze: cessante causa cessat effectus mit seiner Aufstellung, dass die Succession das allererste Kriterium der Causalität ist? Wie uns scheint, hat auch hier es Mill in der Scheu vor axiomatischen Behauptungen an der

nöthigen Schärfe des Eindringens fehlen lassen. Er begnügt sich mit dem Hinweise, dass es jedenfalls der „Beginn eines Phänomens ist, der eine Ursache einschliesst", ohne zu fragen, ob denn nun die Erscheinung, welche wir Ursache nennen, in einen ganz anderen, durch einen Zeitraum getrennten Zeitpunkt bezw. eine andere Zeitstrecke fällt als die Wirkung, oder ob beide zeitlich ganz oder theilweise coincidiren, oder endlich sich vielleicht zeitlich gerade berühren, Fälle, die doch durch die lineare Ausdehnung der Zeit als die einzig möglichen, von denen irgend einer stattfinden muss, an die Hand gegeben sind.

Wir kommen nun auf das wichtigste der von Mill angegebenen Kriterien der Causalität, die Unveränderlichkeit der Abfolge von Ursache und Wirkung, genauer zu sprechen. — Keiner von den Philosophen, welche gelehrt haben, dass zwischen Ursache und Wirkung kein anderer Zusammenhang unmittelbar thatsächlich gegeben sei als ihr Zeitverhältniss, hat deswegen behaupten wollen, dass alle auf einander folgenden Erscheinungen als Ursache und Wirkung aufeinander zu beziehen seien, wie andrerseits auch keiner der Metaphysiker, welche die Causalrelation als eine innere Beziehung aufgefasst haben, hat leugnen können, dass wir in der Erfahrung diese innere Beziehung immer nur an einer correspondirenden äusseren zu erkennen vermögen. Während jedoch die letzteren annehmen, dass die erfahrungsmässig zu constatirende äussere Relation (die gleichmässige Aufeinanderfolge derselben Erscheinungen in allen beobachtbaren Fällen) nur das Zeichen sei, an welchem wir das Vorhandensein einer inneren Verknüpfung derselben erkennen, lehrt der Phänomenalismus, dass der Causalbegriff Nichts bezeichne als eben die beständige Wiederholung derselben Zeitordnung der Erscheinungen in allen beobachtbaren Fällen ohne Hindeutung auf eine weitere nicht beobachtbare Beziehung derselben zu einander.

Ein Einwand gegen diese Anschauung liegt nahe genug: Nicht durch jede noch so oft wiederholte Aufeinanderfolge zweier Erscheinungen finden wir uns berechtigt, die eine als die Ursache der anderen zu bezeichnen; Tag und Nacht folgen seit Menschengedenken für uns Mitteleuropäer regelmässig aufeinander, aber Niemand hat sie je in ein causales Verhältniss zu einander gesetzt. Mill beschäftigt sich mit diesem Einwand des Längeren und kommt zu dem Schlusse, dass wir in dem bezeichneten und in anderen ähnlichen Fällen deshalb nicht eine Causalverknüpfung voraussetzen, weil wir jene Folge, wenn sie auch eine unveränderliche ist, doch als eine bedingte erkennen; sie hängt nämlich ab in erster Linie von der fortdauernden Achsendrehung der Erde, würde diese nicht bestehen, oder aufhören, was ja im allgemeinen sehr wohl denkbar ist, so würde auch jene regelmässige Folge aufgehoben. Auch der Phänomenalist ist also in der Lage, ein Kriterium des Unterschieds zwischen der blossen (zufällig) ausnahmslosen Aufeinanderfolge und eigentlicher Causalität anzugeben, ohne deshalb die Causalität in einem metaphysischen Sinne definiren zu müssen; es lassen sich eben bedingte und unbedingte Gleichförmigkeiten unterscheiden, „das, was von einer gegebenen Folge begleitet ist, wann und nur wann ein dritter Umstand ebenfalls existirt, ist nicht die Ursache, wenn auch niemals ein Fall vorgekommen ist, dass das Phänomen ohne jenes Antecedens stattgefunden hätte" (a. a. O. 5). Ursache heisst nur ein Antecedens, auf welches die Folge unbedingt eintritt. Mill bemerkt, dass nur diese Unbedingtheit der Abfolge und nichts Anderes gemeint sein könne, wenn der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung als ein nothwendiger, oder, was dasselbe ist, als ein innerer bezeichnet wird; und diese Behauptung scheint uns völlig unanfechtbar, wenn man erwägt, dass der nothwendige Zusammenhang, der doch, wie allgemein zugestanden wird, niemals unmittelbar gegeben ist, durch irgend ein Indicium erwiesen werden muss. Mag man sich die Verknüpfung zweier Erscheinungen gestiftet denken, auf welche Weise man will, durch die innere Natur dieser Erscheinungen selbst oder durch irgend ein fremdes Princip, so kann doch jedenfalls das auf die Aussenseite der Dinge angewiesene empirische Erkennen, von dem hier die Rede ist, durch kein anderes Merkmal eine Verknüpfung als eine nothwendige erkennen als durch die

Thatsache der unbedingten Verbindung zweier Erscheinungen, und im Erfahrungsgebrauch kann der Begriff des nothwendigen inneren Zusammenhanges nichts anderes bedeuten, als die Unbedingtheit desselben.

Auch Hume hatte übrigens bei seiner Analyse des Causalbegriffes nicht übersehen, dass die blosse gleichförmige Folge kein ausreichendes Kriterium der Causalität sei, wie ihm vielfach vorgeworfen worden ist; er constatirte ausdrücklich, dass mit der Vorstellung der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung sich jederzeit und wesentlich noch der Gedanke der Nothwendigkeit dieser Verbindung verknüpfe; nur fand er sich nicht in der Lage, über den logischen Grund dieses Gedankens Rechenschaft zu geben und bezeichnete deshalb die regelmässige Aufeinanderfolge als die einzig thatsächliche Grundlage des Causalbegriffes; so schien er freilich den Unterschied zwischen der bloss zufälligen scheinbaren Gleichförmigkeit und der auf objektiver Verknüpfung beruhenden zu verwischen. Es ist ein glänzendes Zeichen für den Scharfsinn Mill's, dass es ihm gelungen ist, ohne zu metaphysischen Vorstellungsweisen seine Zuflucht nehmen zu müssen, die ja doch für den wissenschaftlichen Gebrauch des Causalbegriffes, der sich nur auf empirische Kriterien stützen kann, nicht maassgebend sein können, den Umstand herausgefunden und richtig bestimmt zu haben, der für die Unterscheidung des eigentlichen Causalzusammenhanges von der blossen zufälligen Regelmässigkeit entscheidend ist. Nur so wurde er in den Stand gesetzt, die wissenschaftliche Induktion, über welche Baco und Hume noch so wenig Licht zu verbreiten vermocht hatten, auf festen logischen Grund zu stellen, ohne doch über phänomenale Bestimmungen, die für die empirische Forschung natürlich unbrauchbar sind, hinausgehen zu müssen. Während Baco und Hume die einfache Aufzählung und Summirung ähnlicher Fälle als den Typus aller Induktion betrachteten, spricht Mill auf Grund seiner richtigeren Erkenntniss der Kriterien der Causalität diesem Verfahren bekanntlich jeden wissenschaftlichen Werth ab und deckt so die induktive Methode mit Glück vor den Angriffen, mit welchen seiner Zeit Leibniz gegen dieselbe

vorging und vorgehen konnte, weil er die Ansicht sich gegenüber fand, dass causaler Zusammenhang schon durch die Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge in allen beobachtbaren Fällen erwiesen und also durch die einfache inductio per enumerationem simplicem wissenschaftliche Erfahrungserkenntniss erworben werde. Leibniz konnte da freilich mit Recht geltend machen, dass, falls die Forschung auf dies Kriterium allein angewiesen sei, jeder Unterschied zwischen der auf logischer Basis ruhenden, rationellen wissenschaftlichen Einsicht und der nur psychologisch motivirten thierischen Erwartung ähnlicher Fälle illusorisch werde; Mill aber hält diesen Unterschied vollkommen aufrecht und giebt der Forschung einen festen Anhaltepunkt, um Meinung und subjektive Wahrscheinlichkeit nicht mit objektiver Wahrheit zu verwechseln.

Wir behalten uns übrigens ausdrücklich unser Urtheil darüber vor, ob Mill nun auch durch seine weiteren erkenntnisstheoretischen Erörterungen über die Quelle des Rationellen in der wissenschaftlichen Erfahrung genügende Auskunft zu geben vermag. In dieser Hinsicht drängt sich die Frage schon hier auf, welchen Anhaltepunkt uns die Thatsachen bieten, eine gegebene Gleichförmigkeit als eine unbedingte anzuerkennen; dieselben werden uns zwar sehr oft nöthigen, eine beobachtete Gleichförmigkeit nicht als einen Fall unmittelbaren Causalzusammenhanges anzusehen, sobald wir nämlich bemerken, dass diese Gleichförmigkeit nur bedingungsweise besteht, aber es ist nicht zu ersehen, mit welchem Rechte wir an wirkliche Causalität glauben, ohne einen anderen Grund zu haben, als die Abwesenheit von Gegeninstanzen; mit einem Worte, das Kriterium scheint nur von negativem, nicht von positivem Werthe zu sein. Darüber wird weiter unten zu reden sein.

2. Die Naturgesetze und ihre Erkenntniss.

Die einzelnen Regelmässigkeiten in der Aufeinanderfolge der Erscheinungen, welche insgesammt die Gleichförmigkeit des Naturlaufes ausmachen, sind, wie aus dem Vorigen hervorgeht, von sehr verschiedener Art. Es sind zunächst zu unterscheiden

abgeleitete und ursprüngliche; wie die konkrete Wissenschaft gelehrt hat, lassen sich zahlreiche dieser Regel- oder Gesetzmässigkeiten erklären, d. h. in andere auflösen, es ist nämlich selbst wieder eine Gesetzmässigkeit des Naturlaufs, dass, wenn eine Ursache A den Erfolg α und eine Ursache B den Erfolg β hat, die complexe Ursache (A, B) einen bestimmten complexen Erfolg (α, β) nach sich zieht. Diese Erklärung muss aber zuletzt nothwendig auf eine gewisse Anzahl ursprünglicher, nicht weiter auflösbarer Gesetze führen, die eigentlichen Grundgesetze, welche das Minimum von Annahmen darstellen, „aus welchen, wenn sie einmal zugegeben sind, die ganze bestehende Ordnung der Natur hervorgehen würde“ (Log. III. 4. 1). Die Erwägungen, mit welchen Mill die unklaren Schwärmereien von einem einzigen obersten Naturgesetz abweist, in denen sich naturphilosophische Dilettanten so oft mit Vorliebe ergehen*), und entschieden die nothwendige Existenz einer Vielheit oberster Gesetze behauptet, sind höchst beachtenswerth, doch verfolgen wir dieselben nicht genauer (vgl. Log. III. c. 14).

Während wir hier im Wesentlichen bekannte Verhältnisse dargelegt finden, so hat Mill mit dem Begriffe des empirischen Gesetzes etwas Neues in die Logik der Naturwissenschaften eingeführt. Neben den eben besprochenen, unbedingt geltenden Zusammenhängen, welche, mögen sie nun ursprüngliche oder abgeleitete sein, als Causalgesetze zu bezeichnen sind, giebt es nämlich noch bedingt stattfindende Regelmässigkeiten. Dieser Art ist z. B. das erste Kepler'sche Gesetz, welches besagt, dass alle Planeten sich in Ellipsen bewegen, in deren Brennpunkt die Sonne steht; dasselbe würde aufhören zu gelten, die Bewegungen würden parabolisch bezw. hyperbolisch ausfallen, sobald wir uns die Tangentialgeschwindigkeit der Planeten in bestimmtem Maasse vergrössert dächten; das Kepler'sche Gesetz gilt also nur zufolge einer bestimmten thatsächlichen Sachlage, zufolge des Umstandes nämlich, dass die Trägheitsbewegungen der Planeten verhältnissmässig langsam sind, während z. B. das Gravitationsgesetz, soweit wir sehen, durch keine specielle, der Abänderung zugängliche Thatsache bedingt ist. Die empirischen Gesetze hängen, wie aus dem angeführten Beispiel zu ersehen, von zweierlei Umständen ab; erstens liegt einem jeden ein bestimmtes Causalgesetz zu Grunde (im obigen Falle das Gravitationsgesetz), zweitens aber eine bestimmte Combination der Ursachen, bei welcher eben aus dem betreffenden Causalgesetz das empirische Gesetz resultirt, und bei deren Abänderung dasselbe aufgehoben werden würde.

*) Z. B. Taine; vergl. Ravaisson, Die französ. Philosophie u. s. w. pag. 99.

Damit sind überhaupt die letzten Punkte bezeichnet, bis zu welchen die Wissenschaft, den Naturlauf analysirend, vordringen kann. Als die den Gang der Ereignisse bestimmenden Faktoren werden sich ihr nothwendig zuletzt die einfachen, obersten Causalgesetze einerseits und eine bestimmte ursprüngliche Combination der Ursachen andrerseits darstellen. So leitet die analytische Mechanik die Bewegungen eines Systems ab, wenn ihr das oder die Gesetze der Geschwindigkeitsänderung der Massen, sowie die Lage des Systems in einem gegebenen Moment (die Massengrössen, ihre Entfernungen und Geschwindigkeiten) gegeben sind. Zugleich sind hier die Grenzen erkennbar, bis zu welchen das wissenschaftliche „Erklären“ und „Begreifen“ der Erscheinungen reicht. Wären die obersten Gesetze und die Ordnung der Ursachen in der Natur in einem gegebenen Moment vollständig bekannt, so wären wir im Stande, den Verlauf der Ereignisse anzugeben, zu sagen, warum jedes an seinem Punkte eintreten muss; die Principien der Erklärung aber sind selbst unerklärlich, wir können weder sagen, warum diese und keine anderen Gesetze, noch warum diese und keine andere Ordnung der Ursachen bestehen*).

*) Die Erörterungen Du Bois-Reymond's in seiner Schrift über die Grenzen des Naturerkennens sind, soweit sie die physische Natur betreffen, im wesentlichen nur genauere Ausführungen der von Mill dargelegten Principien.

In Bezug auf den letzteren Umstand hat in der That die Wissenschaft längst gelernt, sich zu bescheiden. Von exakten Forschern machte wohl zuletzt noch Kepler den Versuch, die thatsächlichen Constanten der Natur zu erklären, indem er bekanntlich die Abstände der Planeten von der Sonne, welche seine Gesetze unerklärt liessen, mit den Dimensionen der regulären stereometrischen Körper in Zusammenhang zu bringen suchte. In neuerer Zeit ist zwar wiederholt betont worden, dass die causale Naturerklärung über jene Constanten keine Rechenschaft zu geben vermöge, und dass an diesem Punkte vielleicht statt der causalen Beobachtungsweise die teleologische einzusetzen habe*), aber Niemand hat sich zugetraut, hier Positives zu leisten. Anders liegt die Sache bei den Naturgesetzen. Der erste, welcher überhaupt dem Gedanken, dass es oberste, nicht weiter ableitbare, sondern lediglich als thatsächlich anzuerkennende Naturgesetze gebe, bestimmten Ausdruck gab, war wohl Cotes, der Herausgeber von Newton's Principia**), späterhin haben sich wenige empirische Forscher Gedanken über die Tragweite des causalen Erklärungsverfahrens gemacht. In der Philosophie scheiden sich in dieser Hinsicht, wie wir gesehen haben, die rationalistische und die positivistische Richtung von einander, indem die erstere annimmt, dass alle Zusammenhänge der Natur, wenn nicht aus physischen, so doch aus metaphysischen Gründen begreiflich sein müssen, während die andere auch der Metaphysik die betreffende Leistung nicht zutraut. Cartesius glaubte sogar schon durch die Reduktion aller Wirkungen auf mechanische aus rein physikalischen Principien völlig und restlos die Natur begreiflich machen zu können; Leibniz und alle folgenden Metaphysiker bis auf Herbart trauten zwar den physikalischen Begriffen keine solche Tragweite zu, glaubten jedoch mit metaphysischen noch weiter kommen zu können, eine Annahme, die der Erfolg ihrer Bemühungen nicht bestätigt hat, und der

*) Vergl. die scharfsinnigen und geistvollen Auseinandersetzungen von Sigwart über „Causale und teleologische Naturerklärung“ in „Vermischte Schriften“. Bd. II.

**) Vergl. Entwickelung des Causalproblems u. s. w. Bd. I. pag. 34.

Positivisten wie Hume, Kant und Mill auch aus theoretischen Gründen entschieden widersprochen haben.

Die Frage, um die es sich hier handelt, lautet in anderer Form: Lässt sich die Verknüpfung der Ursache mit ihrer Wirkung begreifen? Mill fertigt bei seiner Behandlung derselben (Log. III. 5. 9) zunächst die auch von neueren Philosophen (Biran, Schopenhauer und Trendelenburg) wiederholte Ansicht ab, als ob wenigstens in gewissen Fällen (etwa beim Wollen) diese Verknüpfung, das Band zwischen Ursache und Wirkung, in der unmittelbaren Anschauung durchsichtig gegeben sei, und wendet sich sodann zu einer principiellen Kritik des Rationalismus. Das Streben des rationalistischen Metaphysikers findet unser Philosoph richtig dadurch gekennzeichnet, dass derselbe „nicht zufrieden, bloss zu wissen, dass eine Erscheinung immer auf die andere folgt, das wahre Ziel der Wissenschaft nicht erreicht zu haben glaubt, wenn er in der Natur der einen Erscheinung nicht etwas wahrnehmen könne, woraus man v o r d e r P r o b e hätte wissen oder vermuthen können, dass die andere auf sie folgen werde“. Daraus entspringen dann die verschiedenen Versuche, irgend eine Form der Causation als die wahre Grundform alles Geschehens, als das Wesen der Causalität anzusehen, wie sie seit der Zeit der griechischen Naturphilosophen bis in die Gegenwart wiederholt worden sind. Nach welcher Regel soll man aber, so fragt Mill, zwischen der einen und der anderen Theorie dieser Art unterscheiden? Die Metaphysiker verweisen uns, wie er meint, niemals auf einen äusseren objektiven Beweis, sondern ein jeder beruft sich auf sein subjektives Gefühl; dem einen scheint die Verbindung des einen Antecedens mit einer bestimmten Folge (z. B. Stoss mit Bewegung) „per se natürlicher“, dem anderen eine andere (etwa Wollen mit Bewegung); „wir sind daher, so schliesst er, berechtigt, von allen zu sagen, was ein jeder von ihnen von den anderen sagt, dass sie eine besondere Folge von Erscheinungen, welche ihnen, bloss weil sie damit vertrauter waren, natürlicher und begreiflicher vorkam als andere Folgen, zu einem ursprünglichen Gesetz des menschlichen Geistes und der äusseren Natur erheben“. Es

ist nach Mill's Ansicht nur eine Sache der Gewöhnung, wenn uns die eine Verknüpfung begreiflicher erscheint als die andere; durch „das Cultiviren der erforderlichen Ideenassociationen können sich die Menschen unfähig machen, irgend ein gegebenes Ding zu begreifen" und ebenso sich auch in den Stand setzen, „die meisten Dinge zu begreifen, so unbegreiflich sie ihnen auch im Anfang erscheinen mögen" *).

Diese Kritik enthält sicher ausserordentlich viel Wahres; sie läuft, in Kürze gesagt, auf die Behauptung hinaus, dass alle Versuche, die reale Verknüpfung begreiflich zu machen, dies dadurch thun, dass sie eine specielle Form derselben als eine an sich begreifliche hinstellen, nicht dadurch, dass sie die synthetische Einheit der Erscheinungen wirklich auf eine analytische der Begriffe zurückführen. Gegen die historisch vorliegenden metaphysischen Systeme ist dieser Einwand völlig ausreichend; aber allerdings die Frage, ob es überhaupt möglich oder unmöglich ist, jene Zurückführung zu vollziehen, hat Mill nicht entschieden; in dieser Hinsicht deutet er nur an, dass die vermeintliche logische (analytische) Begreiflichkeit in allen Fällen nur subjektiven Werth habe, er zeigt sich also überhaupt geneigt, die Existenz einer apriorischen, nicht auf Erfahrung gegründeten Evidenz zu läugnen. Mit dieser principiellen Anschauung werden wir uns später noch genauer zu beschäftigen haben.

Nach den vorangegangenen Darlegungen tritt nun desto dringender die Frage heran, wie es doch überhaupt möglich sei, die Erkenntniss zu gewinnen, dass eine Erscheinung mit einer anderen im Sinne der aufgestellten Definition causal verbunden sei; denn wenn wir „vor der Probe" niemals eine Gewissheit darüber erlangen können, dass jene Verbindung statt hat, so scheint uns doch andrerseits auch die Beobachtung nicht weiter bringen zu können; wir können nicht mehr beobachten, als dass in so und so vielen Fällen das Ereigniss B auf

*) Aehnlich Laas in Idealismus und Positivismus Bd. III. pag. 244.

A folgt; sind wir nun, bezw. wann sind wir und woraufhin sind wir berechtigt, zu folgern, dass B und A in unveränderlicher und unbedingter Verknüpfung stehen? Mit anderen Worten: auf welcher Grundlage ruht die wissenschaftliche Induktion?

Die Antwort ist: auf dem allgemeinen Causalgesetz, d. h. auf der Voraussetzung, „dass ein jedes Ereigniss oder der Anfang einer jeden Erscheinung eine Ursache, ein Antecedens haben muss, von dessen Existenz es unveränderlich und unbedingt die Folge ist" (Log. III. c. 21). Zur Lösung der Schwierigkeit ist damit freilich noch wenig gewonnen; gefragt wurde nach den Gründen, auf welche sich die Behauptung eines unbedingten (nothwendigen) Zusammenhanges specieller Erscheinungen stützen kann, das Causalgesetz aber ist eine noch umfassendere Behauptung derselben Art, und wenn daher auch die Ueberzeugung von der Existenz specieller Causalzusammenhänge durch die Thatsachen der Beobachtung in Verbindung mit dem allgemeinen Causalprincip gegebenen Falls motivirt erscheint, so erhebt sich doch wiederum die Frage, worauf sich unsere Ueberzeugung von der Giltigkeit des letzteren gründet. In der That haben wir nun nach Mill das Causalgesetz zwar als das Princip der methodisch geleiteten Induktion, aber keineswegs als einen Satz anzusehen, dessen Beweis aller Induktion überhaupt, d. h. aller Erkenntniss aus Beobachtung vorausgegangen sein müsste; es ist gerade der für die Erkenntnisslehre Mill's am meisten charakteristische Gedanke, dass er die Bildung von Erfahrungssätzen auch ohne Mithilfe jenes allgemeinen Princips für möglich hält, und nur mit Hilfe desselben gewinnt er einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen Apriorismus und Skepticismus, in welches Hume sich rettungslos verstrickt sah.

Die Induktion, d. h. der Vorgang, durch welchen ein allgemeiner Erfahrungsatz gewonnen wird, kann, wie Mill lehrt, jederzeit in die Form des Syllogismus gebracht werden, in welchem das allgemeine Causalgesetz den Obersatz bildet. Hiernach steht das letztere zu dem induktiven Erfahrungsatze in demselben Verhältniss, in welchem überhaupt der Obersatz des Syllogismus zum Schlusse steht: „nichts zu dem Beweise

desselben beitragend, aber eine nothwendige Bedingung dieses Beweises, indem kein Schluss wahr ist, wenn sich nicht eine wahre obere Prämisse für ihn finden lässt" (Log. III. 3. 1). Der Obersatz ist aber nicht die eigentliche Quelle des Schlusses, sondern nur der Prüfstein für die Richtigkeit desselben. Wenn wir z. B. schliessen: alle Menschen sind sterblich, X ist ein Mensch, folglich ist X sterblich, so gründet sich der Schluss nach Mill in Wahrheit auf die Thatsache, dass die Menschen A, B, C . . gestorben sind, denn in dieser Thatsache allein liege der Beweis des allgemeinen Obersatzes seinerseits, und durch die Formulirung des letzteren werde demnach „dem Beweis kein Jota beigefügt"; durch die Formulirung des allgemeinen Satzes überzeugen wir uns nur, ob die gegebenen Thatsachen zu dem Schlusse ausreichend sind; denn insofern wir aus dem Umstande, dass A, B, C u.s.w. gestorben sind, folgern können, dass alle Menschen sterblich sind, insofern sind wir auch berechtigt, zu schliessen: X ist sterblich; sachlich geht demnach der Schluss von Besonderem auf Besonderes, die Einschiebung des allgemeinen Obersatzes und die entsprechende syllogistische Formulirung ist nur ein Mittel der Controle. „Da die individuellen Fälle den ganzen Beweis ausmachen, den wir besitzen können, einen Beweis, den keine logische Form grösser machen kann als er ist, und da dieser Beweis entweder an und für sich genügend ist, oder, wenn er es für den einen Zweck nicht ist, es auch für den anderen nicht sein kann, so bin ich nicht im Stande, zu sehen, warum wir den Weg von diesen genügenden Prämissen zum Schlusse nicht abschneiden dürfen und durch das Fiat der Logiker gezwungen sein sollten, die a priori Hochstrasse zu wandern" (I. c. 3). Genauer betrachtet, stellt sich das Verhältniss des allgemeinen Obersatzes zu den eigentlich beweisenden Thatsachen des Schlusses in folgender Alternative dar. Wenn wir auf Grund der Thatsachen, dass A, B, C u. s. w. gestorben sind, schliessen, dass auch X sterben wird, so kann der allgemeine Satz: alle Menschen sind sterblich, auch bereits aus den Beispielen A', B', C' u. s. w. bekannt und bewiesen sein; in diesem Falle bedeutet die mögliche Unterordnung des partikulären Schlusses von A, B, C auf X unter den allgemeinen Satz eine Controle und Verifikation desselben an den Beispielen A', B', C'; es kann aber auch sein, dass der allgemeine Satz sich auf keine anderen Beispiele zu stützen vermag als A, B, C . ., dann liegt in diesen also zugleich der Beweis des Schlusses und der Beweis des Obersatzes.

Genau dasselbe gilt nun im Speciellen auch in Bezug auf das Verhältniss des allgemeinen Causalgesetzes zu den einzelnen Induktionen. Es können Induktionen stattfinden, nachdem uns das allgemeine Causalgesetz bereits anderweit bekannt ist und feststeht: dies ist der Fall des absichtlichen wissenschaftlichen Induktionsverfahrens; durch eine gewisse Summe von Beispielen gilt hier das Causalprincip als erwiesen, und nun werden andere Beispiele nach Maassgabe desselben beurtheilt. Es müssen aber auch induktive Schlüsse gebildet werden können, denen das Causalprincip noch nicht vorausgeht, sondern die sich mit ihm auf ein und dasselbe Thatsachenmaterial gründen: dies ist der Fall der ursprünglichen unwissenschaftlichen Erfahrung (Log. III. 3. 1. Anmerkung). Der logische Aufbau der Erfahrung findet demnach so statt, dass wir zuerst specielle Erfahrungssätze bilden, die einzelne Gleichförmigkeiten der Erscheinungen aussagen; aus diesen wird in einem weiteren Stadium das allgemeine Causalprincip durch einen ebensolchen Process unmittelbaren (nicht syllogistischen) Schliessens abgeleitet, wie der, nach welchem aus conkreten Beispielen specielle Gleichförmigkeiten als allgemein stattfindend gefolgert wurden; mit Hilfe des allgemeinen Causalprincips wird das induktive Schliessen dann weiter in syllogistischer Form fortgesetzt (Log. III. c. 3).

Diese logische Theorie lässt die Verlegenheiten Hume's als überwunden erscheinen. Wird das „Schliessen aus Erfahrung" als ein Vorgang anerkannt, der auch unabhängig von dem allgemeinen Causalprincip vor sich gehen kann, so ist nun die Möglichkeit eröffnet, dies letztere, über dessen Ursprung Hume keinerlei Auskunft zu geben vermochte*), selbst als das

*) Vergl. Entwicklung des Causalproblems u. s. w. Bd. I. pag. 216.

Ergebniss eines Schlusses aus der Erfahrung hinzustellen. Ist einmal gezeigt, dass wir direkt von Besonderem auf Besonderes schliessen können, dass nicht jeder Schluss aus der Erfahrung eines unabhängig von den betreffenden Thatsachen begründeten Obersatzes benöthigt, so scheint es möglich, dass die Erfahrung mit ihren allgemeinen Sätzen und selbst die Principien, welche vielfach scheinbar als Prämissen zur Gewinnung allgemeiner Erfahrungssätze dienen, im Grunde nur der Betrachtung der einzelnen Fälle ihren Ursprung verdanken, ohne dass das Denken seinerseits besondere axiomatische Voraussetzungen dazu zu bringen brauchte.

Erwägen wir indess den Hergang, durch welchen das allgemeine Causalprincip aus der „Erfahrung" abgeleitet sein könnte, etwas näher, so erhellt sofort, dass derselbe nur als eine inductio per enumerationem simplicem sich darstellt: das Causalgesetz wird aus der Thatsache gefolgert sein, dass in so und so vielen Fällen auf ein Antecedens regelmässig ein und dasselbe Consequens gefolgt ist. Nun ist uns aber diese Form der Induktion früher als eine ungenügende, und als wissenschaftlich haltbar nur die bezeichnet worden, welche nach Maassgabe des Causalaxioms die Erscheinungen behandelt und so von den unbedingt giltigen Verknüpfungen die nur bedingt giltigen aussondert. Es scheint sich also die empiristische Theorie in einem Cirkel zu bewegen, insofern sich herausstellt, dass dasjenige Princip, durch welches giltige Verallgemeinerungen zu Stande kommen, selbst auf einer unstatthaften Art der Verallgemeinerung beruht. Dieser Cirkel ist indess, wie Mill zu zeigen sucht, nur scheinbar. Die rohe Induktion durch enumeratio sei ja nicht ungültig sondern nur unzuverlässig; diese Unzuverlässigkeit könne aber im gegebenen Falle auf ein Minimum reducirt sein. Thatsächlich verdiene eine solche Induktion um so grössere Glaubwürdigkeit, auf je allgemeinere Erscheinungen sie sich beziehe; denn jedenfalls stelle eine jede irgendwie beobachtete Gleichförmigkeit ein empirisches Gesetz dar; unter je mannigfaltigeren begleitenden Umständen dasselbe sich aber zutreffend zeige, um so grösser werde die Gewissheit, dass es nicht nur durch zufällige Combination von Umständen bedingt, sondern ein wahres, unbedingt giltiges Naturgesetz sei. Diese Betrachtung finde nun aber in hervorragendem Maasse auf das allgemeine Causalgesetz Anwendung, da eben die allgemeine Form desselben, welche als die Bedingung seines Stattfindens nicht irgend eine specielle Erscheinung (wie bei den einzelnen Causalgesetzen), sondern nur die Existenz von Erscheinungen überhaupt namhaft mache, die Möglichkeit einer Abhängigkeit seiner Geltung von besonderen Umständen ausschliesse. Ueberdem genüge es zur Rechtfertigung der wissenschaftlichen Induktionsmethoden, „dass die Verallgemeinerung, aus welcher das Causalgesetz hervorgeht, eine stärkere und bessere Induktion sei als irgend eine der untergeordneten Generalisationen" (III. 21. 4); zum mindesten werde also, wenn wir dasselbe anwenden, jederzeit die schwächere Induktion an der stärkeren controllirt.

Ausserdem haben, wie Mill weiter anführt, die Fortschritte der Erfahrung mehr und mehr die etwaigen Zweifel an der Allgemeingültigkeit des Causalgesetzes zerstreut; „was in unzähligen Fällen als wahr befunden worden ist und bei gehöriger Untersuchung sich in keinem Falle als falsch erwies, können wir mit Sicherheit so lange als universal giltig betrachten, als sich nicht eine unzweifelhafte Ausnahme darbietet, wenn die Natur des Falles nur derart ist, dass eine wirkliche Ausnahme unserer Beobachtung nicht leicht entgehen könnte." (a. a. O.) Diese letztere Bedingung sei aber wieder bei dem Causalgesetz seinem Inhalte nach erfüllt.

Immerhin unterlässt es jedoch der Philosoph nicht darauf aufmerksam zu machen, dass wir natürlich trotz alledem die Giltigkeit des Gesetzes nur innerhalb des uns überhaupt zugänglichen Beachtungsgebietes anzunehmen berechtigt sind, und so wenigstens die tiefe Kluft zu bezeichnen, die vom Standpunkte der Erkenntnisskritik zwischen seiner Lehre und der des Apriorismus besteht, mögen auch für die Praxis beide zu keinerlei wesentlich verschiedenen Consequenzen führen.

3. Kritik.

Unsere Kritik der dargestellten Lehren wird sich auf zwei Hauptpunkte richten. Zugegeben einmal, dass überhaupt eine Induktion, ohne das Causalgesetz als Prämisse vorauszusetzen, logisch möglich ist, so lässt sich fragen, ob die Theorie, dass das Causalgesetz einem derartigen logischen Processe entstamme, die wissenschaftliche Anwendung desselben als physikalisches Axiom berechtigt erscheinen lässt. Hauptsächlich aber wird zweitens zu prüfen sein, wie weit jene Annahme selbst zu Recht bestehen kann.

Der Widerspruch, welcher darin liegt, dass Mill der „einfachen Induktion", d. h. der Bildung eines allgemeinen Satzes lediglich auf Grund der Beobachtung einer Anzahl einzelner Fälle, keinen wissenschaftlichen Werth beimisst, und dass er doch dasjenige Princip, mit Hilfe dessen wissenschaftlich-giltige Erfahrungssätze zu Stande gebracht werden, selbst als das Resultat jenes unwissenschaftlichen Vorganges ansieht, ist zu handgreiflich, als dass der Autor nicht selbst hätte suchen müssen, ihn zu beseitigen. Ist ihm diese Beseitigung nun gelungen?

Auf zwei Wegen wird dieselbe versucht. Einerseits betont Mill, dass auch die rohe Induktion beweiskräftig werden kann, wenn wir anderweit die Sicherheit haben, dass die beobachtete Uebereinstimmung einer Mehrheit von Fällen keine bloss zufällige (empirische), von besonderen Umständen bedingte ist; und diese Sicherheit sei umsomehr vorhanden, je allgemeinerer Art die in den Fällen der Beobachtung hervortretende Regelmässigkeit sei. Ist gegen diesen Gedanken im Allgemeinen, und soweit es sich um conkrete Naturgesetze handelt, nichts einzuwenden, so muss doch die Anwendbarkeit desselben auf den Fall des Causalgesetzes bestritten werden, und zwar deshalb, weil die Stichhaltigkeit jenes Kriteriums selbst auf der Anerkennung des allgemeinen Causalgesetzes beruht. Denn um dasselbe anzuwenden, müssen wir voraussetzen, dass es so etwas wie allgemein-giltige Naturgesetze überhaupt giebt; das Kriterium sagt nur, unter welchen

besonderen Umständen wir, vorausgesetzt, dass es überhaupt Naturgesetze giebt, glauben dürfen, ein solches und nicht ein nur empirisches vor uns zu haben. Lassen wir die genannte Voraussetzung bei Seite, so haben wir auch keinen Grund mehr zu fürchten, dass eine beobachtete Regelmässigkeit eine nur anscheinende, bedingte ist, und nach einem Kriterium zu fragen, woran wir zu erkennen vermögen, ob sie eine ursprüngliche, in der Natur der Dinge begründete ist. Nunmehr erscheint freilich die „einfache Induktion" erst recht als erlaubt, ja als die einzig mögliche, da nicht mehr abzusehen ist, welchen anderen Anhalt wir haben können, um einen Satz als allgemeingiltig auszusprechen, als die Anzahl der beobachteten Fälle; damit aber kommen wir zurück auf die roheste Vorstellung von Induktion, die Leibniz so erfolgreich bekämpfte, und die auch Mill, wie wir gesehen haben, principiell verwirft. Sehen wir demnach, dass das Kriterium, mit Hilfe dessen allein die einfache Generalisation aus Erfahrung wissenschaftliche Geltung erhalten kann, die Voraussetzung der Existenz von Naturgesetzen (im engeren Sinne des Wortes) ist, so heisst das also mit anderen Worten, dass dasselbe von der Anerkennung der Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes abhängig ist, denn dies besagt ja nichts anderes, als dass alles Geschehen nach Naturgesetzen erfolgt; und somit kann jenes Kriterium nicht Anwendung finden, um das Causalgesetz selbst durch einfache Induktion in rechtsgiltiger Weise abzuleiten.

Daher vermeidet es Mill auch, von einem in der angegebenen Weise zu gewinnenden Beweis des Causalgesetzes zu reden, und schränkt seine Behauptung dahin ein, dass „die Generalisation, aus welcher das allgemeine Causalgesetz hervorgeht, eine stärkere und bessere Induktion sei, als irgend eine der untergeordneten Generalisationen", will heissen der speciellen durch Erfahrung festzustellenden Naturgesetze. Zur Auflösung jenes Widerspruchs mag diese Erwägung genügen; aber sie bedeutet zugleich eine wesentliche Herabsetzung der Schätzung, die Mill selbst sonst für das Causalaxiom als ein nicht nur problematisch, sondern apodiktisch giltiges

Princip und für die auf dasselbe sich gründende methodische Induktion in Anspruch nimmt. Wenn wir mit Hilfe desselben, wie unser Logiker so treffend gezeigt hat, durch geeignete Combination von Beobachtungen (bez. Experimenten) Erfahrungssätze gewinnen können, die den höchsten Anforderungen an wissenschaftlicher Gewissheit genügen, als absolute Wahrheiten betrachtet werden können, so stellt sich jetzt die Gewissheit der Resultate wissenschaftlicher Empirie als eine durchaus relative dar. Denn die wissenschaftliche Induktion thut nichts Anderes, als dass sie schwächere Generalisationen an einer stärkeren beurtheilt, welche „auf einer breiteren erfahrungsmässigen Grundlage“, d. h. auf einer grösseren Zahl von Fällen ruht, ohne sonst etwas vor jenen voraus zu haben. In diesem Sinne bezeichnet es auch Mill als „den Anfang und das Ende der induktiven Logik, eine Generalisation dadurch zu erproben, dass man zeigt, dass sie entweder aus einer stärkeren Induktion folgt oder ihr widerspricht“. Man muss sich dann aber nur wundern, dass derselbe Logiker sich in anderen Stellen so abfällig über die inductio per enumerationem simplicem ausspricht, da doch nach dem eben Gesagten die rationelle Empirie sich im Wesen nicht über dieses für unrationell erklärte Verfahren erhebt, sondern nur die Resultate desselben aneinander controllirt; eine solche Controlle kann aber denselben keine mehr als bedingte, problematische Giltigkeit sichern; denn um sie zur Anwendung bringen zu können, müssen eine Anzahl einfache Generalisationen schlechterdings ohne alle logische Motivirung zunächst angenommen werden, um weiterhin zur Verifikation der übrigen zu dienen. Dies drückt Mill auch aus, wenn er bemerkt: „Die dunkleren Naturgesetze wurden mit seiner (nämlich des Causalgesetzes) Hilfe entdeckt, aber die mehr sichtbaren mussten verstanden und als allgemeine Wahrheiten angenommen sein, ehe man von ihm hörte.“ Weit entfernt also, dass die Anwendung des Causalaxioms unseren Erfahrungssätzen irgend einen höheren Grad von Gewissheit zu geben vermöchte, als den, welchen eine einfache Generalisation zu bieten vermag, leistet es Nichts, als dass es die

Gewissheit aller empirischen Erkenntniss von derjenigen jener rohen, primitiven und nur auf die grosse Zahl der beobachteten Fälle sich stützenden Induktion abhängig macht, welcher der Satz, dass jede Erscheinung eine Ursache hat, seinen Ursprung verdanken soll.

Das ganze Gebäude der naturwissenschaftlichen Erkenntniss trägt hiernach einen nur hypothetischen Charakter; es verhält sich mit ihm im Grossen ähnlich, wie mit einer auf eine Hypothese gegründeten Theorie im Speciellen. Gesetzt, man erkennt eine bestimmte Hypothese an, so ergeben sich aus ihr eine Reihe von Folgen in (relativ) sicherer Weise; ebenso: gesetzt, man erkennt an, dass überhaupt jede Erscheinung eine bestimmte Ursache habe, so ergiebt sich im Einzelnen mit unfehlbarer Gewissheit, welche Erscheinungen als die Ursachen irgend welcher anderen anzusehen sind. Es ist nun aber ein allgemein anerkanntes logisches Princip, dass eine Hypothese nicht dadurch erwiesen wird, dass keine ihrer Folgerungen zu einem Widerspruch führt; und selbst dadurch wird sie noch nicht erwiesen, dass alle ihre Folgerungen von der Erfahrung bestätigt werden. Demnach ist aber das Causalgesetz nicht nur, gemäss den vorigen Auseinandersetzungen, eine Hypothese, sondern sogar eine unbewiesene und noch mehr: eine unbeweisbare Hypothese. Denn die Thatsache, auf welche oben hingewiesen wurde, dass in der Erfahrung keine Fälle vorkommen, die demselben widersprächen, kann nicht genügen; die Möglichkeit, alle Beobachtungen demselben unterzuordnen, beweist nur, dass es keine in sich widersprechende Hypothese ist; ein direkter Beweis derselben ist aber deshalb ausgeschlossen, weil nirgends eine Verknüpfung zweier Erscheinungen direkt und an sich selbst als eine unbedingte (nothwendige) dargethan werden kann, denn dies würde bedeuten, dass man in der Lage wäre, aus dem Begriffe der einen Erscheinung die andere als nothwendig mit ihr verbunden zu erkennen.

Prüfen wir jetzt die zweite Frage, ob es überhaupt, und wie es denkbar ist, dass durch einfache Induktion ein allgemein giltiger Erfahrungssatz gewonnen werde, eine Frage,

die, nachdem wir alle Empirie als im Grunde auf einfacher Induktion beruhend erkannt haben, für die ganze empiristische Lehre entscheidend ist.

Eine nicht unwichtige, wenn auch nur negative Instanz zu Gunsten der Anschauungen unseres Philosophen scheint hier seine scharfsinnige Kritik des Erkenntnisswerthes des Syllogismus zu schaffen, da derselben in der Hauptsache nicht widersprochen werden kann. In der That wird, wie zuzugeben ist, durch einen Syllogismus nie eine Erweiterung der Erkenntniss herbeigeführt; wenn wir, um bei einem trivialen Beispiel zu bleiben, schliessen: Alle Menschen sind sterblich, folglich wird auch der Mensch X sterben, so gründet sich die Ueberzeugung von der Wahrheit des Schlusssatzes ohne Zweifel in letzter Linie auf diejenigen Thatsachen, aus welchen der allgemein formulirte Obersatz abgeleitet ist, und wir hätten wohl, wie Mill will, auch ohne Einschiebung des letzteren direkt von den bekannten Fällen auf den unbekannten Fall schliessen können, ohne ein Beweismittel zu verlieren. Somit scheint allerdings alles Folgern, sofern es sich dabei um den Gewinn einer neuen Einsicht handelt, von Besonderem auf Besonderes zu gehen; dass wir vom Besonderen erst auf ein Allgemeines (den obigen Obersatz des Schlusses) und von diesem auf anderes Besonderes übergehen, scheint nur eine Eigenthümlichkeit der Formulirung zu sein, denn sofern wir berechtigt sind aus gewissen Thatsachen einen allgemeinen Satz abzuleiten, in welchem andere besondere Thatsachen mit eingeschlossen liegen, müssen wir auch berechtigt sein, direkt von jenen ersteren Thatsachen auf die letzteren zu schliessen. Nun bleibt aber doch das Problem bestehen, auf welchem Princip dieser Uebergang des Denkens, sei es von speciellen Thatsachen zu einem allgemeinen Satze oder von speciellen Thatsachen zu anderen speciellen Thatsachen beruht; und bei der näheren Prüfung desselben zeigt sich zugleich, welchen besonderen Sinn denn doch der Obersatz des Syllogismus hat.

Von einer Reihe von Fällen A, B, C . . . kann ich auf einen Fall X nur insofern schliessen, als ich berechtigt bin, den Zusammenhang gewisser Umstände, die in den ersteren Fällen verbunden waren, und von denen einige auch im Fall X wiedergegeben sind, als einen **unbedingt**, d. h. in **allen** Fällen, wo dieselben charakteristischen Umstände wiederkehren, bestehenden anzusehen. Diese Unbedingtheit oder Allgemeingiltigkeit spricht der Obersatz eines Syllogismus als erwiesen aus und bringt somit zum Ausdruck, dass der Schritt vollzogen ist, welcher wesentlich die Möglichkeit eines Fortganges der Erkenntniss bedingt.

Der Gedanke der Unbedingtheit des Zusammenhangs von Erscheinungen ist nun, wie Mill ausdrücklich anerkannte, das charakteristische Element des Causalbegriffes, ohne diesen Gedanken aber giebt es auch keine Verallgemeinerung aus der Erfahrung und auch, was auf dasselbe hinauskommt, kein Schliessen von Besonderem auf Besonderes. Diese Bemerkung ist durchaus nicht neu; wir begegnen ihr schon in Hume's Kritik der empirischen Erkenntniss, die sich bekanntlich mit der Frage beschäftigte, wie wir dazu kommen, zu schliessen, dass das Zukünftige der Vergangenheit gleichen werde; ohne dieselbe beantwortet zu haben, glaubte dieser scharfe Denker keinen Schritt weiter gehen zu dürfen. Mill lässt sich nun aber, ungleich seinem Vorgänger, durch diesen „Hume'schen Zweifel" nicht im mindesten aufhalten; die Frage existirt für ihn gar nicht, er findet sich in dieser Hinsicht völlig durch die Thatsache befriedigt, dass wir „von frühester Kindheit an so schliessen". Uns scheint es kaum begreiflich, wie ein Mill von dem entscheidenden Punkte, über den eine Theorie der empirischen Erkenntniss hauptsächlich und vor allem Anderen Auskunft zu geben hat, mit dieser Gleichgiltigkeit vorübergehen konnte. Auf die Thatsache, dass wir vom Erwachen unsrer Denkthätigkeit an Generalisationen bilden, kann die logische Kritik doch gar keinen Werth legen, es handelt sich ja bei ihr nicht um die Thatfrage, sondern um die Rechtsfrage. Mit welchem logischen Rechte aber wir Generalisationen bilden, wie wir dazu kommen, die Folge zweier Erscheinungen als eine nicht bloss in so und so vielen Fällen (welche wir beobachtet), sondern als eine unbedingt bestehende zu betrachten,

wird nicht erklärt. Die wissenschaftliche Induktion verschafft sich allerdings diese Ueberzeugung auf Grund ihrer auf dem Causalaxiom beruhenden experimentellen Methoden, dies Hilfsmittel kann aber hier nicht in Betracht kommen, wo es sich um die Möglichkeit und den Werth jener ursprünglichen Induktionen per enumerationem simplicem handelt, aus denen jenes Axiom selbst, wie wir gehört haben, erst abgeleitet sein soll. So erscheint die ursprüngliche einfache Generalisation als ein jeder logischen Basis entbehrender, irrationaler, nicht sowohl logischer als vielmehr psychologischer Akt, und dieser Charakter muss sich nothwendig auch auf alle die höheren Stufen der empirischen Erkenntniss übertragen, die sich auf der in Rede stehenden niedersten Stufe dadurch entwickeln, dass die Ergebnisse der letzteren in bewusster Weise festgehalten und zu Prämissen des weiteren Denkens erhoben werden.

Das wissenschaftliche Denken ist demnach nur in sehr relativem Sinne als rationell zu bezeichnen; zwar in den oberen Regionen desselben herrscht die Sicherheit logischer Methoden, als Fundament aber dienen ihm Elemente, welche sich, logisch bewerthet, als ganz uncontrolirbare Vorurtheile darstellen, denn nirgends scheint für die Auffassung irgend einer Verbindung von Erscheinungen als einer unbedingten, ohne welche kein Erfahrungsurtheil denkbar ist, der geringste Anhalt geboten.

Es ist unschwer, einzusehen, dass somit Mill in der ganzen Frage um keinen Schritt weiter gekommen ist als Hume; der Unterschied ist nur der, dass Mill auf derselben Grundlage ein logisches Gebäude der Erkenntniss glaubt aufrichten zu können, auf welcher sich nach Hume nur eine völlige Skepsis entwickeln kann. Allerdings gab auch der letztere zu, dass wir thatsächlich Generalisationen aus der Erfahrung bilden, und dass wir uns der Vorstellung eines nothwendigen (unbedingten) Zusammenhangs der Erscheinungen nicht entschlagen können, auch gab er über die Art, wie wir methodisch Erfahrungssätze zu Stande bringen und über den Unterschied der wissenschaftlichen und der unwissenschaftlichen Induktion schon die Grundzüge der Mill'schen Theorie der Erfahrung an*); aber Hume gab sich keiner Täuschung über den Werth der wissenschaftlichen Induktion hin, nachdem er gefunden zu haben glaubte, dass die Grundlagen derselben nicht auf logischer Evidenz, sondern nur auf psychologischer Nothwendigkeit ruhen. Wenn Mill sagt, dass die Induktion dadurch wissenschaftlich wird, dass wir die stärkeren Generalisationen zur Correktur und Controle der schwächeren benützen, so wiederholt er den Gedanken Hume's, dass wir bei der vermeintlichen logischen Bearbeitung der Erfahrung die stärkeren Associationen als Maassstab für die schwächeren benutzen; nur hat Mill diesem Gedanken seine skeptische Färbung abgestreift, indem er das, was Hume durch den Namen der Association als ein seiner Natur nach psychologisches Produkt bezeichnet, für eine Induktion, also, wie es scheint, für ein logisch gerechtfertigtes Ergebniss ausgiebt; mit welchem Recht er dies thut, bleibt unaufgeklärt.

Ein Anhänger Mill's würde hier wahrscheinlich mit Berufung auf seinen Meister einwenden, dass die Frage nach Ursprung und Rechtsgrund der primitiven Generalisationen nicht in die Logik gehöre, als welche es nur mit den mittelbaren, eines Beweises fähigen Erkenntnissen zu thun habe, jenes aber seien unmittelbare, intuitive Erkenntnisse, deren Untersuchung in das Bereich der „Metaphysik" falle. Sehen wir also zu, welche Aufklärungen uns Mill im Zusammenhange seiner „metaphysischen" Betrachtungen über den fraglichen Gegenstand gewährt.

II. Mill's Theorie der unmittelbaren Erkenntniss.

A. Darstellung.

Es kann nicht geläugnet werden, dass ebenso wie im Gebiete der Logik, so auch in dem der Erkenntnisstheorie die Philosophie Mill zu ausserordentlichem Danke für seine Untersuchungen verbunden ist. Hier wie dort hat er mit seiner

*) Vgl. Entwickelung u. s. w. Bd. I. pag. 226 ff.

durchdringenden und wahrhaft exakten Zergliederung der Begriffe und Probleme zum mindesten eine grosse Klarheit geschaffen, in welcher die verschiedenen Theorien in den feinsten Einzelheiten ihres Aufbaues und ihrer Begründung sich kräftig von einander abheben und alle schwachen Stellen derselben dem Blicke sich offen darstellen. Darin liegt überhaupt zum grossen Theil das Geheimniss des Erfolges und Beifalls, den die englischen Denker der sogenannten empiristischen Schule ungeachtet der vielfachen sachlichen Unzulänglichkeiten ihrer Theorien gegenüber den grossen metaphysisch-spekulativen Denkern gefunden haben, dass sie stets mit klaren, wenn auch vielfach der Sache nicht im vollen Umfange gerecht werdenden Begriffen arbeiten, während auf der Gegenseite verschwommene und nebelhafte Anschauungen, verwischte logische Zusammenhänge nur zu oft vorkommen. Erst die Nothwendigkeit, sich gegen die Angriffe aus dem feindlichen Lager zu vertheidigen, hat vielfach hier zu präciseren Formulirungen und Entwickelungen geführt. So wird speciell die allgemeine als aprioristische bezeichnete erkenntnisstheoretische Grundanschauung bei Descartes nur in einem ganz rohen Bilde ausgesprochen. Die Kritik Locke's veranlasste sodann erst Leibniz zu einer schärferen, nun erst wissenschaftlichen Formulirung; und weiter gaben die Untersuchungen Hume's unserem Kant die Veranlassung, aus jener Ansicht den wahren Kern herauszuschälen und sie unabhängig von metaphysischen Hypothesen darzustellen. In gleicher Weise wie die genannten Vorgänger und Landsleute hat nun Mill dadurch fördernd gewirkt, dass er alle Unzulänglichkeiten des bequemen vulgären Apriorismus, der in der That nur zu häufig, wie Biran bemerkte, das Kind der faulen Vernunft ist, schonungslos aufdeckte, ein Vorgehen, für welches ihm die Anhänger der tiefer begründeten Aprioritätslehre nur dankbar sein können. In der negirenden Kritik, welche er an gegnerischen Aufstellungen übte, liegen zugleich die hauptsächlichsten Motive seiner eigenen empiristischen Erkenntnisslehre, und es hat deshalb seinen guten Grund, wenn er dieselbe im Zusammenhange mit einer Prüfung der Ansichten des namhaftesten neueren englischen Aprioristen, des

W. Hamilton, entwickelt. Wir haben nur zu bedauern, dass der Philosoph sich nicht in gleicher Weise auch oder vielmehr mit Kant auseinandergesetzt hat, denn der Apriorismus Hamilton's steht gegen den Kant's weit zurück, wenngleich wir so den Vortheil gewinnen, dass wir Mill in den Hauptpunkten seiner Polemik Recht geben und doch seine empiristischen Consequenzen bestreiten können.

Wie alle Erkenntnisstheoretiker seit Descartes, so geht auch Mill davon aus, dass es eine Anzahl unmittelbar gewisser Thatsachen des Bewusstseins geben muss, welche die Grundlage aller weiteren mittelbaren Gewissheit bilden*). Es könne sich nicht darum handeln, ob die ursprünglichen Aussagen des Bewusstseins wahr oder falsch sind, sondern was dasselbe ursprünglich aussage (pag. 166). „Die Aussage des Bewusstseins oder mit anderen Worten unsere unmittelbare und intuitive Ueberzeugung ist eine Entscheidung, gegen die nicht zu appelliren ist" (pag. 158). Der einfachste Fall unmittelbarer Erkenntniss sei nun die Empfindung (feeling); sie könne nicht geleugnet werden und der Glaube an ihre Realität sei die Wurzel aller weiteren Ueberzeugungen. Aber was besagt dieser Glaube? Hier tritt nun Mill der Ansicht Reid's und seiner Anhänger auf das Entschiedenste entgegen, dass wir uns bei jeder Empfindung unmittelbar des Ich's einerseits und eines äusseren Objekts andrerseits bewusst sind, und stellt sich auf den von ihm sogenannten Standpunkt des Relativismus, den auch Hume und Kant einnahmen, mit der Behauptung, dass wir uns unmittelbar der Empfindung nur als eines Bewusstseinszustandes, nicht aber als des Anzeichens eines vom Bewusstsein unabhängigen Dinges an sich bewusst sind**). Woran kann man nun die wirklichen un-

*) Examination of Sir W. Hamilton's philosophy, London 1872. c. 9: according to all philosophers the evidence of consciousness, if only we con obtain it pure, is conclusive.

**) Die Beweisgründe, durch welche Mill den Begriff des Dinges an sich überhaupt zu vernichten sucht, sind an sich von höchstem Interesse, brauchen aber hier nicht weiter in Betracht gezogen zu werden.

mittelbaren Aussagen des Bewusstseins von den fälschlich dafür gehaltenen unterscheiden? Diese Frage drängt sich jetzt auf, und ihre Beantwortung durch Mill ist von uns eingehend zu erwägen, da sie zugleich für die Sache des Apriorismus von Bedeutung ist, welcher annimmt, dass z. B. das Causalprincip ein unmittelbar gewisser Satz sei.

Dass wir jedenfalls in Bezug auf unser Urtheil über das, was unmittelbar gewiss sei, vielfachen Irrthümern unterworfen sind, ist offenkundig; „es giebt Nichts, sagt Mill, was Menschen nicht durch das unmittelbare Bewusstsein zu wissen geglaubt hätten, vorausgesetzt, dass sie sich keiner Zeit mehr erinnern, wo sie diese Ueberzeugung noch nicht hatten, dass sie vergessen haben, wie sie zu derselben kamen"; er folgert hieraus den inhaltschweren Satz, „dass wir sicher nicht wiederum durch Intuition, d. h. unmittelbar wissen können, welche Erkenntnissaussagen intuitive sind"*). Es muss also ein äusseres Kriterium gesucht werden, um die wahrhaft intuitiven Erkenntnisse von den scheinbaren zu unterscheiden, wenn wir nicht in den Irrthum verfallen wollen, „jeden geistigen Akt, der augenblicklich so sicher und rasch wie eine Intuition sich vollzieht, für einen ursprünglich intuitiven zu halten".

Der kritische Werth dieser Erwägung ist gegenüber dem höheren Apriorismus freilich nur ein beschränkter. Fast nur in der Schule Reid's und in der sich an Reid anlehnenden eklektischen Schule in Frankreich hat man die Unmittelbarkeit, mit welcher sich uns gewisse Vorstellungs- und Begriffsverknüpfungen aufdrängen, als das einzige oder auch nur das entscheidende Kriterium des apriorischen Charakters derselben angesehen. Liefert ja doch überdem die eigene Wahrnehmungs-

*) Exam. pag. 166: whatever other things me may know in that manner, we certainly do not know by intuition what knowledge is intuitive . . . introspection can show us a present belief or conviction attended with a greater or less difficulty in accomodating the thougt to a different view of the subject; but that this belief, or conviction, or knowledge, if we call it so, is intuitive, no mere introspection can show us.

theorie Reid's mit ihrer Unterscheidung ursprünglicher und erworbener Wahrnehmungsvorstellungen ein Mittel zur Bekämpfung jener Annahme. Denn wenn es wahr ist, dass gewisse Verhältnisse der Wahrnehmungsobjekte, die wir für unmittelbar gegebene ansehen, aus einem Akte unbewusst gewordener Verknüpfung der ursprünglichen Data der Empfindung entspringen, so muss sich der Zweifel erheben, ob nicht die von Reid für ursprünglich gehaltene Deutung der Empfindungen auf transsubjektive Dinge, mit anderen Worten der transcendente Gebrauch des Causalbegriffes, wirklich ein ursprünglicher Akt des Bewusstseins, oder nicht vielmehr das Resultat eines psychologischen, aber aller Beobachtung entgehenden Processes ist. Hier besteht allerdings der Einwand Mill's in voller Stärke zu Recht. Indess giebt es doch eine höhere Form des Apriorismus, welche sich nicht sowohl, wie diejenige Reid's, auf psychologische als auf logische Argumente stützt. Im engen Anschluss an Kant hat in England Whewell den Nativismus der Schotten von dem logischen Apriorismus scharf unterschieden*). Ebenso verhält sich auch Hamilton nicht weniger als Mill ablehnend gegen die Common-sense-Philosophie mit ihrem beständigen Pochen auf die ursprünglichen Einrichtungen der Seele und ihrer unwissenschaftlichen Art, wie es gerade passt, jeden beliebigen Satz auf diese Organisation zurückzuführen und als eine primitive apriorische Wahrheit zu betrachten, ohne weitere Beweise dafür beizubringen; nach Hamilton kann nur die philosophische Analyse des Inhaltes und der Form einer Gedankenverbindung über die Frage, ob a priori oder a posteriori, entscheiden, nicht aber kann es darauf ankommen, die Priorität derselben im Bewusstsein direkt oder im Zusammenhange psychologischer Untersuchungen zu constatiren**).

Als das entscheidende Kriterium giebt Hamilton, hier ebenfalls mit Kant übereinstimmend, die strenge (logische)

*) Vergl. dessen Philosophy of discovery c. 20 und History of scientific ideas IV. c. 3.

**) Vergl. dessen Dissertations on Reid pag. 752; citirt bei Mill p. 175.

Nothwendigkeit einer Gedankenverbindung an, welche ausschliesse, dass dieselbe nur eine Generalisation aus Erfahrung oder ein Ergebniss der Gewohnheit (Association) sei, und nur die Annahme übrig lasse, sie als eine ursprüngliche Thatsache des Bewusstseins zu betrachten.

Auch gegen die Stichhaltigkeit dieses logischen Kriteriums bringt nun aber Mill bemerkenswerthe Bedenken vor, die sich auf erkenntnisstheoretische Bestimmungen allgemeinster Art stützen. Der Charakter der Nothwendigkeit, welcher einer Vorstellungsverknüpfung beigelegt wird, kann nach Mill nichts Anderes bedeuten, als die Unbegreiflichkeit ihres Gegentheils; ist nun, so fragt derselbe, diese Unbegreiflichkeit eine absolute Bestimmung, oder ist sie ein bedingter, demnach der Veränderung zugänglicher Bewusstseinszustand? Sehr viele Dinge, so lautet die Antwort, die den Menschen einmal unbegreiflich schienen, sind ihnen später begreiflich geworden, und manches andrerseits, was früher vielleicht begreiflich schien, erscheint uns jetzt als unmöglich. Man könne also, dies ist Mill's Folgerung, durch die Analyse eines Bewusstseinsinhaltes niemals eine Gewissheit darüber erlangen, ob die vermeintliche Unbegreiflichkeit einer Verbindung oder Trennung wirklich eine letzte und unüberwindliche oder nur eine scheinbare sei; möge man nun apriorische, im Bewusstsein begründete Unbegreiflichkeiten bezw. Nothwendigkeiten anerkennen oder nicht, in jedem Falle sei es unerlässlich, zu untersuchen, ob eine gegebene, wegen ihrer anscheinenden inneren Nothwendigkeit für a priori gehaltene Ueberzeugung nicht doch auf irgend eine Weise erst entstanden sei; selbst der Apriorist müsse damit rechnen, „dass die Gesetze des Geistes auf der Grundlage der unbestrittenen Thatsachen des Bewusstseins Vorstellungsweisen (mental conceptions) erzeugen können, welche mit unseren einfachen Bewusstseinszuständen so gleichartig erscheinen, dass wir glauben und glauben müssen, sie durch unmittelbare Intuition zu besitzen" (a. a. O. pag. 177). „Wir sind nicht in der Lage, auf direktem Wege Gewissheit darüber zu gewinnen, was unser Bewusstsein aussagen würde, wenn seine Offenbarungen in ihrer ungetrübten Reinheit beständen; es zeigt sich eben unserer Beobachtung nur in seinem jetzigen Zustande, in welchem jene ursprünglichen Offenbarungen unter einem mächtigen Haufen erworbener Begriffe und Vorstellungsweisen begraben liegen".

Somit ist also, und darauf will Mill hinaus, die Untersuchung des Ursprungs unserer Wirklichkeitsauffassung die Grundaufgabe der Erkenntnisslehre, und ihre Methode hat nicht die „introspektive" (wir würden sagen die analysirende) sondern die „psychologische" zu sein. Nachdem aber einmal die Psychologie zur entscheidenden Instanz in der Frage nach den Elementen des Erkennens erhoben worden ist, sind die Aussenwerke des Apriorismus bereits gefallen. Da sicher auf psychologischem Wege viele unserer vermeintlichen Grundüberzeugungen sich als erworbene erweisen lassen, so wird es nur noch darauf ankommen, zu zeigen, dass alle als erworben aufgefasst werden können, um die Ausnahme, welche der Apriorismus in Bezug auf einige macht, als eine überflüssige Hypothese darzustellen*).

Alle Unbegreiflichkeiten zerfallen, inhaltlich betrachtet, nach Mill in zwei Klassen; entsprechend natürlich auch die Denknothwendigkeiten. Es kann die Verbindung zweier Vorstellungen schon in Gedanken unvollziehbar (unimaginable), oder sie kann nur unglaublich (unbeliefiable) sein, ein Unterschied, welcher der gewöhnlich gemachten Distinktion des eigentlich Denkunmöglichen und des Realunmöglichen entspricht. Die letzte Klasse fällt natürlich sofort aus der Betrachtung aus; denn was nach unserer bisherigen Erfahrung oder öfters auch nur nach unserer bisherigen Deutung der Erfahrung als real-unmöglich erscheint, kann sehr wohl vom Standpunkte einer erweiterten Erfahrung aus als möglich anerkannt werden. Die Unmöglichkeit der Existenz von Anti-

*) a. a. O. pag. 181: there are artificial inconceivabilities equal in strength to any natural. Indeed, it is questionable if there are any natural inconceivabilities, or if anything is inceivable to us for any other reason then because Nature does not afford the combinations in experience which are necessary to make it conceivable.

poden, an welche frühere Jahrhunderte glaubten, bietet hierzu ein Beispiel; man konnte sich zwar sehr wohl Antipoden vorstellen, aber die Natureinrichtung schien die Existenz derselben auszuschliessen. Es handelt sich nun hauptsächlich um das eigentlich Denkunmögliche bezw. Denknothwendige, um jene Unmöglichkeit, zwei Vorstellungen auch nur in Gedanken zu verbinden oder zu trennen, welche der Apriorismus als eine ursprünglich im Bewusstsein liegende ansehen zu müssen glaubt. Mill sucht nun zu beweisen, dass diese Unmöglichkeit kein Verhältniss eigener Art darstellt, sondern von jener ersteren Art der Unmöglichkeit nur graduell verschieden ist; dass diese vermeintliche absolute Unmöglichkeit bezw. Nothwendigkeit im Grunde auch nur wie jene eine relative, durch die in unserer bisherigen Erfahrung vorgekommenen Fälle psychologisch bedingte ist.

Das Denkunmögliche erlaubt zunächst eine abermalige Zweitheilung, die unser Philosoph nicht versäumt anzuzeigen. Das Unvereinbare kann, um die uns geläufigeren Termini zu gebrauchen, contradiktorisch entgegengesetzt, widersprechend sein, dem entspricht als Gegenstück die analytische Nothwendigkeit, oder es ist nur conträr entgegengesetzt, dem entspricht die synthetische Nothwendigkeit. Von der ersteren Art ist die Unmöglichkeit, welche wir empfinden, Weiss und Schwarz an einem Dinge gleichzeitig zu denken, von der letzteren Art die, sich vorzustellen, dass zwei Gerade einen Raum einschliessen. — Mill richtet seine kritischen Angriffe zunächst gegen die letztere Art. „Wir können, so führt er aus, nicht begreifen, dass zwei gerade Linien einen Raum einschliessen, weil einen Raum einschliessen bedeutet sich nähern und ein zweites Mal treffen; nun ist aber das geistige Bild von zwei Graden associirt mit der Vorstellung ihrer Divergenz, diese aber steht im Widerspruch mit der Vorstellung des Sichtreffens“. Das Causalaxiom, dessen Betrachtung auch hierher gehören würde, wird zwar nicht ausdrücklich in Erwägung gezogen, doch würde in derselben Consequenz zu sagen sein, dass die Unmöglichkeit, welche wir empfinden, die Vorstellung eines Ereignisses von derjenigen einer Ursache desselben zu

trennen, nichts ist als die Folge einer „untrennbaren Association“, welche sich auf Grund unserer bisherigen Erfahrung zwischen beiden hergestellt hat*).

Uebrigens lehrte ja Mill schon in der Logik, dass wir uns sehr wohl eine Welt ohne jede Regelmässigkeit der Aufeinanderfolge, also ohne jeden Causalzusammenhang vorstellen können, so dass er sich hier lediglich auf den Nachweis des abgeleiteten Charakters der mathematischen Axiome beschränken konnte, der in dem Schlusse gipfelt, „dass das Gegentheil der uns geläufigsten arithmetischen und geometrischen Grundsätze selbst bei unserer gegenwärtigen geistigen Veranlagung begreiflich gewesen sein würde, wenn nur neben dieser Veranlagung eine ganz andere Verfassung der äusseren Natur bestanden hätte“ (a. a. O. pag. 89).

Wären diese Erwägungen durchaus stichhaltig, so wäre damit die eigentlich bedeutsame Gattung des Apriorischen, das mathematisch- und physikalisch-Apriorische bereits vernichtet, denn der specifische Charakter der „Denknothwendigkeit“, welchen der Apriorismus den Axiomen der genannten Wissenschaften beilegt, wäre in Uebereinstimmung mit der Lehre Hume's überhaupt nicht mehr als eine logische Qualität derselben, sondern als eine Wirkung der Association, somit als eine lediglich psychologische Eigenschaft zu betrachten. Mill geht aber noch weiter und sucht selbst (wenigstens in seiner Logik) den sogenannten logischen Axiomen die apriorische, d. h. absolut nothwendige Geltung zu bestreiten, und also auch die Unvereinbarkeit des Widersprechenden als eine nur auf dem psychologischen Zwange der Association beruhende darzustellen; er bemerkt wenigstens, dass auch in dem Falle, dass die Erfahrung unsere einzige Erkenntnissquelle sei, das Zustandekommen der logischen Axiome (auf Grund der Erfahrung) völlig erklärbar sei. In der späteren Schrift über die Hamilton'sche Philosophie gesteht er allerdings zu, „dass wir nicht einmal die Frage aufwerfen können, ob (bei der logischen Nothwendigkeit) die Unvereinbarkeit der Vor-

*) Vergl. übrigens Exam. c. 16.

stellungen in der ursprünglichen Natur unseres Geistes begründet ist, oder aber nur durch die Erfahrung zu Stande gekommen ist“; der Gedanke, dass die Erfahrung vielleicht hätte anders geartet sein können als den logischen Axiomen entspricht, sei sinnlos, und so bleibe die Frage, ob das logisch Unmögliche auch „unbegreiflich sein würde, wenn unser Geist derselbe, aber unsere Erfahrung eine andere gewesen wäre“, eine offene.

B. Kritik.

Versäumen wir zunächst nicht auf die noch der Erledigung harrende Frage des vorigen Hauptabschnittes zurückzukommen. Hat uns Mill vielleicht nunmehr erklärt, wie mit der unmittelbaren intuitiven Erkenntniss überhaupt auch speciell jene primitiven Verallgemeinerungen zu Stande kommen, die sich als die Grundlage und der Ausgangspunkt aller mittelbaren, auf dem Wege der Induktion gewonnenen Erkenntniss darstellten und deshalb ihrerseits als unmittelbare Erkenntnisse betrachtet werden mussten? Die Antwort kann nur auf Nein lauten.

Mill verweist uns zwar principiell auf das aus der Philosophie Hume's wohl bekannte Princip der Association als die Quelle aller synthetischen Sätze (denn auf denselben Grund, auf welchem, wie uns gezeigt wurde, die synthetischen Sätze a priori ruhen, werden doch wohl auch die synthetischen Sätze a posteriori, denen der Charakter der Denknothwendigkeit abgeht, zurückgeführt werden müssen); es ist aber sowohl von anderen Autoren*), als von uns selbst im ersten Theile dieses Werkes**) hinlänglich dargelegt worden, dass in keiner Weise einzusehen ist, wie eine auf Association beruhende Vorstellungsverbindung die Qualität eines Urtheils, welchem das Bewusstsein einer sachlichen, objektiven Geltung des ausgesagten Zusammenhangs innewohnt, gewinnen könne. Wenn

*) Wir verweisen insbesondere auf Volkelt, Erfahrung und Denken pag. 189.

**) Entwicklung u. s. w. Bd. I. pag. 236.

es oben schien, als ob Mill den Empirismus gegen die bereits von Leibniz treffend ausgesprochenen Einwände zu decken vermöchte, indem er zeigte, erstens, wie auch der Empirist, sobald er nur einmal im Besitze des Causalaxioms ist, rationelle Wissenschaft treiben und scheinbare Regelmässigkeiten von causalen Zusammenhängen scheiden kann, und zweitens, wie der Empirist, sobald er nur überhaupt eine Verallgemeinerung aus der Erfahrung zu machen im Stande ist, auf rein empirischem Wege zum Causalaxiom gelangen kann, so ist diese ganze Mühe doch, wie wir jetzt sehen, vergebens gewesen. Mill vermag nicht zu zeigen, wie irgend eine Verallgemeinerung aus Erfahrung als Inhalt einer unmittelbaren Erkenntniss zu Stande kommen kann. Er kennt als Princip der Verknüpfung nur die Association; dieser psychologische Process kann aber, gesetzt, dass in einer grösseren Zahl von Fällen dieselbe gleichförmige Aufeinanderfolge zweier Ereignisse gegeben ist, zwar die „instinktive Erwartung“ derselben Folge auf dasselbe Antecendens, die ja eben auch nur ein psychologischer Zustand ist, erklären; aber diesen Zustand der Erwartung als äquivalent setzen mit einem Erfahrungurtheil heisst rundweg eine Thatsache des Bewusstseins ignoriren. Es mag immerhin, wie Wundt annimmt, jedem Urtheilsakte psychologisch eine Association zu Grunde liegen, aber soll das Urtheil selbst gefällt werden, so muss zu derselben noch Etwas hinzukommen; die durch die Association zunächst in uns gesetzte Verknüpfung zweier Vorstellungen muss durch uns bejaht werden, soll sich anders das psychologische Vorkommniss zu einem logischen Verhältniss gestalten. Wir erheben nicht den Anspruch, hiermit die Bedeutung des logischen Denkaktes erschöpfend und befriedigend erklären zu wollen, aber mit der Behauptung, dass in der logischen Verknüpfung der Vorstellungen mehr liegt als in der psychologischen (associativen) Verbindung derselben, wiederholen wir doch nur einen Gedanken, in welchem fast alle deutschen Denker, ungeachtet aller sonstigen Abweichungen, mit einander übereinstimmen.

Ist dem aber so, so ergiebt sich, dass Mill's gesammte Theorie der Erkenntniss auf einer unhaltbaren Basis ruht. Nie und nimmermehr kann dieselbe es rechtfertigen, wie wir dazu kommen, den Zusammenhang zweier Erscheinungen jemals als einen nothwendigen, unbedingten zu betrachten: ist das Erfahrungsurtheil nur der Ausdruck einer psychologischen Thatsache, so müssten wir mit Hume den Anspruch desselben auf objektive Giltigkeit als eine Selbsttäuschung betrachten, durch welche jene Thatsache in eine ganz falsche Beleuchtung gerückt wird*).

Untersuchen wir jetzt genauer die Gründe, welche Mill gegen den Apriorismus und somit indirekt zu Gunsten seines absoluten Empirismus vorzubringen weiss. — Es kann nicht geläugnet werden, dass seine Forderung eines festen und zuverlässigen Kriteriums für ursprüngliche Denknothwendigkeiten eine durchaus berechtigte ist, und dass seine Erörterungen darüber, wo dies Kriterium zu suchen sei, viele werthvolle Aufklärungen enthalten. In der Aufstellung jener Forderung stimmt Mill übrigens völlig mit Kant überein, der ja bekanntlich auch das unwissenschaftliche Verfahren überall, wo man nicht weiter weiss, ein Angeborenes anzurufen, mit den schärfsten Ausdrücken tadelte. Wenn nun aber unser Empirist durch psychologische Untersuchung die ursprünglichen und die abgeleiteten Vorstellungsverbindungen von einander scheiden will und scheiden zu müssen glaubt, so appellirt er da an eine Methode, deren Anwendung in der Erkenntnisstheorie wir nach Kant principiell bekämpfen. Allerdings möchten wir deswegen nicht der von Mill der psychologischen entgegengesetzten introspektiven Methode das Wort reden, insofern darunter ein Verfahren verstanden wird, ohne logische Analyse durch einfache Beobachtung die Grundthatsachen des Bewusstseins festzustellen; aber den allgemeinen Gedanken, dass die logische Evidenz, mit welcher wir

*) Vergl. a. a. O. pag. 189.

eine Vorstellungsverknüpfung als nothwendige unmittelbar anerkennen, das höchste und nicht weiter zu überbietende Kriterium der Apriorität, und dass überhaupt die unmittelbar innere Selbstgewissheit des Denkens die höchste Instanz der Erkenntniss ist, über die ihrerseits nicht durch psychologische Untersuchung eine Controle geübt werden kann, vertreten wir auch gegen Mill unbedingt. Fragen wir deshalb zuerst, mit welchem Rechte er diese Instanz bemäkelt, um sodann direkt die Leistungsfähigkeit seiner psychologischen Methode zu prüfen.

Mill läugnet nicht sowohl, dass eine Unbegreiflichkeit, wenn sie irgendwo wirklich und in absolutem Sinne stattfände, auf eine ursprünglich unserem Bewusstsein immanente Nothwendigkeit des Verknüpfens hindeute; seine ganze Kritik dreht sich vielmehr einzig um den in gewissem Sinne trivialen Gedanken, dass wir nie versichert sein können, ob unsere Unfähigkeit etwas zu begreifen nicht gegebenen Falles eine nur relative, psychologisch bedingte ist, die bei einer Erweiterung unseres geistigen Horizonts verschwinden würde. Dass dieser Zweifel kein schlechthin unberechtigter ist, bezeugen in der That zahlreiche Beispiele aus der Geschichte der Wissenschaften; es fragt sich nur, zu welcher Consequenz man durch die Erwägung dieser Beispiele geführt wird. Eine Thatsache, die mit den uns bekannten Naturgesetzen in Widerspruch steht, erscheint uns allerdings schon deshalb unbegreiflich; da nun aber unsere Kenntniss der Natur nur eine beschränkte ist, da das, was wir für ein Naturgesetz halten, in manchen Fällen vielleicht nur ein empirisches Gesetz ist, von welchem sehr wohl unter anderen Umständen der Gang des Geschehens abweichen kann, so macht man sich leicht klar, dass in vielen Fällen Unbegreiflichkeiten nur in der subjektiven Beschränktheit wurzeln werden. Die Frage ist nun: Giebt es Sätze, bei denen die Unbegreiflichkeit ihres Gegentheils mit Sicherheit als nicht auf demselben Grunde beruhend bezeichnet werden kann. Denn soweit muss ja dem angeregten Zweifel Rechnung getragen werden, dass nicht der psychologische Zwang,

mit welchem sich eine Vorstellungsverbindung uns aufdrängt, als das entscheidende Moment angesehen wird; es muss eine Sicherheit gefunden werden gegen die Verwechselung des logischen mit dem nur psychologischen Zwange. Wenn Kant also z. B. die geometrischen und physikalischen Axiome als Denknothwendigkeiten ansah, weil wir uns dem Zwange derselben nicht entziehen können, so kann dem Skeptiker, welcher eine Garantie dafür verlangt, dass der Zwang in diesem Falle ein logischer ist, nicht schlechthin die Thür gewiesen werden. Wenn daher Hamilton gegen Mill bemerkte*), dass zwar viele früher für unmöglich gehaltene physische Thatsachen in Folge einer erweiterten Erfahrung als mögliche erkannt worden seien, dass dagegen noch nie für eine eigentliche Denkunmöglichkeit ein Gegenbeweis in der Erfahrung angetroffen worden sei, so war es Mill leicht sich zu wehren: Ein Satz, der durch die Erfahrung auch nur in einem einzelnen Falle widerlegt worden ist, werde sicher nicht mehr für denknothwendig gelten; umgekehrt sei aber der Mangel einer solchen Widerlegung kein Argument zu Gunsten der Denknothwendigkeit; die Behauptung, dass keinem denknothwendigen Satze je die Erfahrung widersprochen habe, sei eine einfache Tautologie, es frage sich gerade, wann ein Satz, der sich uns als nothwendig giltig aufdrängt, und dem die Erfahrung in keinem Falle widersprach, als denknothwendig und nicht als ein blosses Vorurtheil anzusehen sei.

Wir meinen nun aber, dass Jemand, der darauf bestehen will, dass ein Satz, den wir für einen nothwendig giltigen halten, es möglicherweise nur zu sein scheint, weder durch Erfahrung, noch durch irgend ein anderes Mittel von diesem Zweifel geheilt werden kann. Gewiss werden wir stets, wenn wir eine Denknothwendigkeit anzuerkennen uns veranlasst finden, durch umsichtige Prüfung uns zu vergewissern suchen, dass wir nicht etwa nur in einer subjektiven Meinung befangen sind; der radikale Zweifel kann aber doch nur durch den Gedanken unschädlich gemacht werden, dass,

*) Examinat. p. 184.

wollten wir ihm stattgeben, wir überhaupt auf Erkenntniss, nicht bloss auf Erkenntniss des Denknothwendigen verzichten müssten. Denn die Möglichkeit einer Täuschung ist streng genommen bei jedem, auch dem einfachsten und sinnlichsten Erkenntnissakt vorhanden. Wer bürgt uns zuletzt dafür, dass die lebendigste Wahrnehmung nicht eine blosse Hallucination ist? Wer schafft die Garantie, dass in dem Beweise des pythagoreischen Lehrsatzes ein Fehler steckt, den alle die Tausende, welche ihn durchgegangen haben, doch übersahen? Ein Zweifel von so umfassender Anwendbarkeit ist bedeutungslos. „Die Bezweifelbarkeit alles Denkens, bemerkt Volkelt sehr richtig (a. a. O. pag. 186), die der Skeptiker als endgültiges Ergebniss, der Erkenntnisstheoretiker als Anfang seines Geschäftes ausspricht, ist kein logischer Gegengrund gegen das Erkennen, sondern . . eine absolut selbstverständliche Behauptung . . . . Der sämmtlichen wissenschaftlichen Gewissheit haftet, in Folge ihrer Glaubensgrundlage, der Mangel an absoluter Unbezweifelbarkeit an. So ist allerdings eine absolute Gewissheit im allgemeinsten Sinne nicht möglich."

Wenn wir uns also überhaupt getrauen, irgend ein Urtheil als objektiv giltig auszusprechen, so ist kein vernünftiger Hinderungsgrund einzusehen, warum wir nicht auch gewisse Vorstellungsverbindungen als denknothwendig anerkennen sollten. Der Unterschied zwischen einem solchen sogenannten apriorischen und einem empirischen Urtheil ist doch nur der, dass wir im einen Falle dem Zwange der Wahrnehmung, im anderen dem Zwange unseres Vorstellens einen unbedingten Glauben schenken.

In diesem Sinne hat denn auch Spencer Mill in gewissem Sinne ad absurdum zu führen gesucht durch die Bemerkung, dass wir überhaupt in keinem Falle ein anderes Kriterium der Wahrheit haben als die Unbegreiflichkeit ihres Gegentheils. Ich sehe ein Buch und spreche diese Aussage als eine wahre, objektiv giltige aus; es könne nun freilich wohl sein, dass ich das Buch bloss zu sehen meine, aber es sei mir doch unbegreiflich, dass ich das Buch nicht wirklich sehen sollte, und insofern halte ich an dem Glauben

fest, dass ich es sehe. Es ist wahr, was Mill entgegnet, dass die „Unbegreiflichkeit des Gegentheils“, die Spencer hier als die Garantie für den Glauben an die Wirklichkeit unserer Wahrnehmungen anführt, im Grunde kein von diesem Glauben selbst verschiedenes Moment in unserer Erkenntniss darstellt, und es wäre deshalb vielleicht richtiger in diesem Falle kurz zu sagen: ich glaube, weil ich nicht anders kann; wir haben es zu thun mit einem einfachen, auf sich selbst ruhenden Fürwahrhalten, welches, wie selbstverständlich, unbedingt zuerst irgendwie stattfinden muss, wenn weiterhin ein vermitteltes, auf irgendwelche Kriterien der Gewissheit sich stützendes Fürwahrhalten möglich sein soll, da ja die Vergleichung eines Falles mit irgend einem Kriterium selbst ein Erkenntnissakt ist, bei welchem es Wahrheit und Irrthum geben kann. Kant lehrte deshalb bekanntlich, dass es überhaupt ein allgemeines Kriterium der Wahrheit nicht giebt. Doch stellt Spencer nicht ohne Absicht die Unbegreiflichkeit des Gegentheils als solches hin; er will darauf hinweisen, dass überall, wo dies Kriterium zutrifft, insonderheit also auch bei den als denknothwendig sich aufzwingenden Zusammenhängen, mit gleichem Rechte geglaubt wird, da es inconsequent wäre, in einigen Fällen den Aussagen, zu welchen wir uns mit Rücksicht auf die Unbegreiflichkeit ihres Gegentheils gedrungen fühlen, mit Zweifel zu begegnen, während wir in anderen Fällen (z. B. bei der sinnlichen Wahrnehmung) an die objektive Giltigkeit unserer Aussagen glauben, ohne dabei irgend einen besseren Beweis, ein sichereres Kriterium der Wahrheit zu besitzen.

Immerhin sucht Mill auch diesem Bedenken gegenüber noch in seiner Art auszuweichen. Er giebt an einer Stelle der Logik zwar zu, dass das Erkennen nicht an eine irgendwie ausser und über ihm stehende Instanz noch appelliren kann, um Gewissheit über seine Aussagen zu gewinnen, dass dasselbe vielmehr zuletzt allein auf sich selbst, auf den Glauben an die eigene Wahrheitsfähigkeit angewiesen sei; aber es sei doch möglich, sich von einer Erkenntnisskraft an die andere zu wenden, die eine zur Richterin über die andere zu machen.

Damit sagt uns der Philosoph gerade heraus, was er eigentlich meint und will: die Aussagen des diskursiven, begrifflichen Erkennens sollen an denen der sinnlichen Wahrnehmung geprüft werden. Nur die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung also will Mill als absolut giltige zulassen; der inneren Evidenz, welche uns mit manchen Vorstellungsverbindungen verknüpft zu sein scheint, spricht er die Zuverlässigkeit ab, und verlangt, dass sie an jener auf ihre Stichhaltigkeit geprüft werde. Seine Beweisgründe, wir betonen diesen von Mill selbst nicht genügend hervorgehobenen Umstand, führen an sich keineswegs zu dem Schlusse, dass es eine unmittelbare Evidenz ausserhalb der sinnlichen Wahrnehmung nicht gebe; sie legen nur die Nothwendigkeit nahe, in allen Fällen scheinbarer innerer Evidenz zu fragen, ob dieselbe nicht vielleicht auf Illusion beruhe, ein Ergebniss der Gewöhnung sei. Hier wird allerdings die Betrachtung der Erkenntniss nach ihren psychologischen Bedingungen als nützliches Instrument der Kritik dienen können; aber ist deshalb die Psychologie die Wissenschaft, welche zuletzt entscheidet, welche von den unmittelbaren, mit innerer Evidenz behafteten Aussagen des Bewusstseins als giltig anzuerkennen sind, welche nicht? Muss der Psychologe, um diese Prüfung vornehmen zu können, nicht zunächst die Sätze, auf welche sich seine Beweisführungen stützen, kurz sein ganzes psychologisches Wissen als giltig ansehen? Man könnte nun sagen, dass die Lehren der Psychologie sich durchgehends auf unmittelbare sinnliche Evidenz gründen. Lassen wir dahin gestellt, ob dem so ist, so leuchtet jedenfalls ein, dass in der sinnlichen Wahrnehmung ebenso gut psychologische Faktoren des Irrthums sich geltend machen können, als beim diskursiven Denken, und dass demnach auch die auf sinnliche Wahrnehmung gegründeten Aussagen erst als giltig anerkannt werden dürften, wenn durch psychologische Untersuchung die Abwesenheit jeder Irrthumsquelle nachgewiesen wäre.

Mag man sich drehen und wenden, wie man will, so lässt sich die Bevorzugung der sinnlichen Evidenz vor der logischen in keiner Weise rechtfertigen; das Princip, dass „kein Glaube

ein bündiger Beweis seiner eigenen Wahrheit“ sei, ist zum wenigsten auf den Glauben an die objektive Giltigkeit der sinnlichen Wahrnehmung ebenso anwendbar, wie auf den Glauben an die Giltigkeit der Denknothwendigkeit. Es ist also ein Akt der Willkür, wenn Mill die eine höher schätzt als die andere.

Dazu kommen verschiedene Bedenken, die sich direkt gegen das empiristische Erkenntnissprincip geltend machen lassen. Der Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung scheint zwar in jedem Falle ein unzweideutig und zweifellos bestimmter zu sein; gerade die Forschungen der Psychologie, auf welche unser Philosoph ein so hohes Gewicht legt, haben aber gezeigt, dass es gar nicht so einfach ist, zu sagen, was eigentlich ursprünglich wahrgenommen wird, was im absoluten Sinne gegeben und was „erworbene Vorstellung“, d. h. ein Produkt der unbewussten psychischen Verarbeitung des Gegebenen ist. In dieser Beziehung weichen die Ansichten der Psychologen nicht weniger von einander ab, als die der „introspektiven“ Philosophen, welche unmittelbar durch innere Beobachtung und Selbstbesinnung die Grundthatsachen des erkennenden Bewusstseins feststellen möchten.

Nach Mill gehören in das Bereich der unmittelbaren sinnlichen Evidenz alle Urtheile über die qualitative Beschaffenheit der Sinneseindrücke (ihre Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit), sowie die über ihre räumlichen und zeitlichen Beziehungen. In allen drei Fällen handelt es sich um Relationen, bei denen wir die Glieder der Relation von dieser selbst unterscheiden: wir sollen also annehmen, dass nicht nur die Glieder, sondern auch die Beziehungen zwischen ihnen gegeben sind, obwohl wir, wie Mill selbst ausführlich darlegt*), nicht im Stande sind, näher zu bestimmen, wodurch uns die Beziehungen gegeben sind; denn die Beziehung ist etwas zwischen den sinnlichen Eindrücken, die ihre Glieder bilden, Bestehendes, sie macht sich nicht selbst als sinnlicher Eindruck geltend; als was aber in aller Welt ist sie denn gegeben? Der Begriff des Gegebenen deckt sich doch mit dem des Eindrucks!

*) Logik I. 3. 15ff.

Nachdem wir gesehen haben, was es mit der Behauptung Mill's auf sich hat, dass das Vorkommen von Gedankenverbindungen zwingender Art im Bewusstsein nicht nothwendig auf eine besondere Erkenntnissquelle gedeutet zu werden braucht, und jedenfalls erst dann auf eine solche zu deuten ist, wenn sich nicht anderweit über dieselben Rechenschaft geben lässt, gehen wir nunmehr zur Prüfung der positiven Theorie über, durch welche derselbe die Annahme des Apriorismus überflüssig machen zu können glaubt. Denn von vornherein ist zu betonen, dass Mill in keiner Weise die Unmöglichkeit, die innere Unhaltbarkeit der aprioristischen Ansicht erwiesen hat; seine gesammten Beweisführungen laufen lediglich darauf hinaus, zu zeigen, dass dieselbe entbehrlich sei, weil man die betreffenden Thatsachen der Erkenntniss, auf welche dieselbe sich stützt, auch durch eine andere, die associationistische Ansicht erklären könne.

Bereits bei Gelegenheit der Kritik der Hume'schen Erkenntnisstheorie haben wir die Leistungsfähigkeit des associationistischen Princips geprüft, und wir könnten deshalb hier einfach auf den betreffenden Abschnitt im ersten Bande dieses Werkes verweisen; indess scheint uns bei der Wichtigkeit des Gegenstandes und in Anbetracht der neuen und theilweise veränderten Form, welche Mill der alten Lehre gegeben hat, ein nochmaliges Eingehen auf dieselbe der Mühe werth zu sein. — Bereits bei der Beurtheilung der Theorie Mill's über das Zustandekommen „einfacher Induktionen“ haben wir den principiellen Einwand gegen die associationistische Erkenntnisslehre geltend gemacht, dass dieselbe über das specifische Moment, durch welches sich die Verknüpfung mehrerer Vorstellungen in einem Urtheil von der blossen Verkettung derselben in der reproducirenden Phantasie unterscheidet, keine Rechenschaft zu geben vermag. Auch haben wir oben bereits gesehen, dass Mill die logische Evidenz wenigstens in einer Form als auf einer „ursprünglichen Thatsache unserer Natur“ beruhend und nicht durch ein Zusammenwirken psychologischer Faktoren

zu Stande gekommen anerkennen musste: die Gewissheit, mit welcher wir den Principien der Identität und des Widerspruches gemäss urtheilen, wurde von ihm selbst als eine unmittelbare und unerschütterliche bezeichnet. Damit wird in einer allerdings beschränkten Anwendungssphäre die Selbständigkeit des logischen Erkenntnissprincips anerkannt; desto entschiedener freilich bekämpft unser Empirist die Ansicht, dass das Denken auch synthetische Verknüpfungen von sich selbst aus zu Wege bringen könne, um welche es sich in der Erkenntnisslehre doch hauptsächlich handelt.

Es soll nun nicht verkannt werden, dass Mill's Theorie der von Kant sogenannten synthetischen Sätze a priori, welche die untrennbare Zusammengehörigkeit nicht identischer Vorstellungselemente aussagen, sich in gewisser Hinsicht sehr vortheilhaft empfiehlt. Geht man von der gewiss sehr vernünftigen Forschungsmaxime aus, dass im allgemeinen die Erklärungen den Vorzug verdienen, welche mit den wenigsten und einfachsten Annahmen auskommen, so muss die Zurückführung des Erkennens in allen seinen mannigfachen Bethätigungen auf ein einziges Princip, das der Association nämlich, sehr befriedigend erscheinen. Freilich lässt sich der genannten Maxime diejenige Newton's entgegenstellen, dass man zwar die Erklärungsgründe nicht ohne Noth vervielfältigen, aber sie auch nicht leichtsinnig vereinfachen solle! Das Entscheidende sind eben die Thatsachen!

Klar ist ferner, dass, mögen die synthetischen Axiome der Mathematik und Physik a priori feststehen oder nicht, sie sich jedenfalls auch auf Grund der Erfahrung allein als Sätze von hoher wissenschaftlicher Gewissheit ergeben hätten, vorausgesetzt, dass ohne Mitwirkung derselben überhaupt eine Erfahrung möglich wäre. Denken wir uns ein Subjekt in diese uns bekannte Welt gesetzt, und mit der Fähigkeit aus seinen vereinzelten Beobachtungen allgemeine Sätze zu ziehen ausgerüstet, so würde dasselbe durch seine Erfahrung auf jene Axiome als die umfassendsten Verallgemeinerungen sicher hingeführt werden. Denken wir uns ein Subjekt aber auch nur mit den Fähigkeiten der Empfindung, sowie der Reproduktion

und Association derselben ausgerüstet und derselben Reihe von Eindrücken ausgesetzt, die durch unser Bewusstsein geht, so wird jeder noch zugestehen, dass in dem Vorstellungsleben desselben sich Associationen in grosser Zahl bilden werden, in denen sich sachliche Zusammengehörigkeiten wiederspiegeln, und dass diese schliesslich ein Uebergewicht über diejenigen erlangen werden, die nur zufälligen Verbindungen von Wahrnehmungen entsprechen. Wir bestreiten jedoch, dass in diesem Falle irgendwelche noch so zwingende Associationen für das betreffende Subjekt die eigenthümliche Form des logischen Urtheils gewinnen könnten. Die strengere Form des Associationismus, welche im erkennenden Subjekt nur die letztgenannten psychischen Anlagen voraussetzt, hat erst Spencer entwickelt; auf dieselbe kommen wir später zurück. Was Mill betrifft, so setzt er im Subjekt schlechtweg die Fähigkeit „Erfahrung“ zu bilden, d. h. nach dem Früheren die Fähigkeit zu Verallgemeinerungen durch einfache Induktion voraus; diese Fähigkeit ist aber, wie wir oben gesehen haben, ein dunkler Punkt, über welchen unser Empirist kein Licht zu verbreiten vermochte.

Davon abgesehen aber begehen sowohl Mill als Spencer eine petitio principii, dieselbe, welche allen Versuchen einer psychologischen Erkenntnisstheorie anhaftet: indem sie das Zustandekommen der Erkenntniss der Aussenwelt in einem (fingirten) Subjekt erklären wollen, setzen sie diese Erkenntniss für sich selbst, für das erklärende Subjekt als bereits vorhanden voraus; sie stützen sich auf die Kenntniss, welche sie bereits von den Dingen und ihrem Verhalten haben, um anzugeben, welcherlei Eindrücke und in welcher Ordnung dieselben einem in die Mitte der Dinge gesetzten Subjekte zugehen werden, und daraufhin zu erklären, wie in diesem Subjekt ein ideelles Abbild der vorausgesetzten Aussenwelt sich auf Grund der vorausgesetzten psychischen Anlagen desselben bilden werde. Anders ausgedrückt: Substanzen und Wirkungen werden als real vorausgesetzt, um über unseren Glauben an Substanzen und Kräfte Rechenschaft zu geben. Wenn speciell die Vorstellung, dass zwei

Erscheinungen nothwendig zusammengehören, immer eine Wirkung der Association sein soll, so kann doch der associative Zusammenhang der Vorstellungen des Subjekts A nicht selbst wiederum nur als eine im Subjekte B durch Association hervorgebrachte Täuschung betrachtet werden; der Glaube an die „Wirksamkeit" der Association darf nicht wiederum nur auf Association beruhen, sondern wir müssen annehmen, dass ihm ein Princip des Zusammenhangs in der Sache (in diesem Falle der Seele) entspricht.

Verfolgen wir den hier in seiner Wurzel aufgedeckten Fehler noch etwas weiter. — Die Psychologie muss die Association der Vorstellungen als ein Naturgesetz der Seele oder wenigstens als ein auf unbekannten Grundgesetzen beruhendes empirisches Gesetz ansehen; jedenfalls also deutet dieselbe hin auf irgend eine Art von Causalität, welche im seelischen Geschehen stattfindet. Wenn nun Mill glaubt zeigen zu können, wie der Glaube an eine Aussenwelt und an in derselben bestehende untrennbare Zusammenhänge in allen Fällen nur eine Wirkung der Association ist, so folgt daraus zunächst, dass von einer realen Verknüpfung, die unabhängig vom erkennenden Subjekt bestünde, keine Rede sein kann; denn gegeben ist dem Subjekt nur eine Reihe von Empfindungen, in welcher gewisse Regelmässigkeiten der Aufeinanderfolge sich zeigen, alles Weitere, insonderheit der Glaube, dass irgend welche Elemente, die wir in regelmässiger Abfolge beobachtet haben, unbedingt, nothwendig zusammengehörten, kurz, der innere Zusammenhang, den wir in den Erscheinungen annehmen, ist subjektive Zuthat. Diese Folgerung muss nun aber auch auf die in der Seele vorausgesetzte Causalität angewandt werden: die Association dürften wir nicht als ein Princip betrachten, durch welches *wirklich* ein untrennbarer Zusammenhang der Vorstellungen in der Seele geschaffen wird; wir müssten sagen, dass der Psycholog auch nur auf Grund der Beobachtung einer öfteren Verbindung derselben Vorstellungen in der Seele auf den Glauben kommt, *als ob* hier irgendwie eine causale, d. h. nothwendige Verknüpfung bestünde. Damit aber wird die Voraussetzung der ganzen Theorie aufgehoben, dass Vorstellungen in der Seele wirklich und ohne Rücksicht auf einen Beobachter in einen untrennbaren Zusammenhang gerathen können, und dieselbe fällt in Nichts zusammen.

Wir sehen hier zugleich so recht deutlich, wie weit Mill und überhaupt der Associationismus in Bezug auf die Fassung des Erkenntnissproblems an Tiefe hinter Kant zurückbleibt. Während sich dem Letzteren die Frage, wie ist Erfahrung möglich, zu der anderen, wie ist „Natur" überhaupt als eine Einheit von Erscheinungen möglich, erweiterte, sind die gesammten erkenntnisstheoretischen Erörterungen von Mill auf die Voraussetzung gegründet, dass eine objektive Einheit, ein Real-Zusammenhang *wirklich bestehe*. Im Grunde genommen ist daher diese ganze Richtung nicht über den erkenntnisstheoretischen Standpunkt Locke's hinausgekommen. So skeptisch die Urtheile desselben über den Substanz- und Causalitäts-*Begriff* klingen, so wenig ist er in Wahrheit Skeptiker, denn seiner Forschung über den Ursprung dieser Begriffe im Subjekt liegt die Annahme zu Grunde, dass es in der Aussenwelt Substanzen und Kräfte giebt. Mill's Theorie scheint zwar auch zum ausgesprochenen Zweifel an die objektive Giltigkeit unseres Glaubens an einen causalen Zusammenhang der Erscheinungen zu führen, bei Lichte besehen zeigt sich aber, dass auch hier in naivster Weise die Giltigkeit der Causalität zwar nicht in der materiellen Aussenwelt, dafür aber in der Seele vorausgesetzt wird. Wie viel schärfer dachte da der Franzose Maine de Biran, als er aussprach, dass es sinnlos sei, mit dem Begriffe der Empfindung operirend, den Glauben an die Realität der Aussenwelt deduciren zu wollen, weil dieser Begriff den bezeichneten Glauben zur Grundlage habe; und wenn man von der nothwendigen Beziehung desselben auf den Gedanken einer Aussenwelt absieht, so schliesst er doch jedenfalls die Vorstellung einer realen Innenwelt, in welcher gesetzliche Zusammenhänge bestehen, ein.

Auch schon bei Besprechung der speciellen Frage des Apriori bemerkten wir, dass die für Kant entscheidenden Erwägungen bei Mill überhaupt ausserhalb des Gesichtskreises bleiben. Denn wenn nach Kant die apriorischen Sätze zwar

auch an der Unmittelbarkeit, mit welcher sie sich dem Denken als nothwendig giltige aufdrängen, erkannt werden, so besteht bei Kant der eigentliche Beweis der Apriorität doch darin, dass das betreffende Princip sich als nothwendige Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung darstellt. Obwohl nun Mill zwar einmal erwähnt*), dass Kant „von diesem Kriterium einen beständigen und aufdringlichen Gebrauch macht“, so hat er sich doch nicht veranlasst gefunden, dasselbe genauer zu würdigen.

*) Ein Kritiker hatte gegen Mill bemerkt, dass der Beweis für die Apriorität eines Princips nicht sowohl darin bestehe, „that it should not be reducible to a generalization from experience“, sondern darin: „that it should lie at the root of all experience“; Mill entgegnet lediglich: „S. W. Hamilton never, as for as I am aware, recurs to it in his attempts to prove the originality of a belief. This is the more remarkable because Kant makes a continual and obtrusive use of this criterion. Exam. p. 186.

Deutsche Empiristen.

A. Ernst Laas.

Laas vertritt einen etwas abgeschwächten Empirismus auf phänomenalistischer Grundlage. Stimmt er deshalb in seinen wesentlichen Anschauungen sehr nahe mit Mill überein, so weicht er doch von dem Letzteren darin ab, dass er von der associationistischen Hypothese fast kaum Gebrauch macht. Seine Ausführungen haben im ganzen mehr einen polemischen als einen systematischen Charakter, und so ist seine Theorie der Erkenntniss mehr eine Summe von Negationen, als ein Gefüge im Zusammenhange und aus einem bestimmten Erklärungsprincip entwickelter Positionen. Auf diese Art hat es Laas zwar umgangen, durch principielle positive Behauptungen der Kritik Angriffspunkte darzubieten, aber dafür lässt er andrerseits das Verlangen nach einer tieferen Begründung und nach schärferer Ausprägung seines Standpunktes häufig unbefriedigt. Wir erfahren zwar, wie die Sache nicht sein kann, welche Auffassungen in das Gegebene etwas hineintragen, was nicht in ihm liegt, aber wie das Gegebene nun wirklich zu denken sei, wird nicht genauer dargelegt. Dies gilt sowohl in Bezug auf den Thatbestand der äusseren Wirklichkeit als auf den der Erkenntniss. In beiden Fällen sucht Laas uns zu veranlassen, alle die Vorstellungsweisen aufzugeben, welche ausgedacht worden sind, um Zusammenhang in das Gegebene zu bringen, er sucht das rein Thatsächliche herauszustellen und uns zu nöthigen, mit diesem vorlieb zu nehmen. Darin liegt das Charakteristische seines „Positivismus“; derselbe besteht in der Tendenz, den Boden der „reinen Erfahrung“ in

keiner Weise durch Aufnahme von Deutungen und Erklärungsversuchen zu überschreiten.

Daher ist Laas erstens Phänomenalist. Er bleibt bei der Betrachtung der äusseren Wirklichkeit als eines Complexes von bewusstseinsimmanenten Erscheinungen, als was sie ja zunächst und unmittelbar gegeben ist, auch stehen; und wenn sich weiterhin zeigt, dass schon die ursprünglichste und roheste Auffassung der Wirklichkeit zu den jeweilig unmittelbar gegebenen Erscheinungen noch andere nicht gegebene als gleich real hinzusetzt, so lässt sich Laas daran genügen, die letzteren als „Wahrnehmungsmöglichkeiten“ (nach Mill) zu definiren, in Erwägung, dass ja die nicht unmittelbar wahrgenommenen Dinge zunächst für uns Inhalte möglicher Wahrnehmung bedeuten. Wie wir uns die Existenzweise einer Wahrnehmungsmöglichkeit zu denken haben, bleibt ununtersucht.

Laas fragt aber auch nicht einmal, wie wir zu dieser eigenthümlichen Vorstellungsweise eigentlich kommen. In dieser Hinsicht hält er an dem Standpunkte der reinen Erfahrung weit entschiedener als Mill fest. Denn dieser geht zwar auch darauf aus, aus der Auffassung der äusseren Wirklichkeit alles auszuschliessen, was sich nicht als gegeben legitimiren lässt, aber er bemüht sich wenigstens, über den Ursprung unserer gedanklichen Zuthaten zu dem Inhalte der reinen Erfahrung eine Erklärung zu geben, wozu ihm eben das psychologische Princip der Association dient. Dieser Philosoph bot uns zwar keine Theorie der Wirklichkeit (keine Metaphysik), aber doch eine eigentliche (erklärende) Theorie des Erkennens und speciell auch der unmittelbaren Wahrnehmungserkenntniss, welche letztere zu Ergebnissen kommt, die die Metaphysik direkt aufheben und illusorisch erscheinen lassen, da sie die vermeintliche äussere Wirklichkeit als ein durchaus subjektives Produkt darstellen*).

Während sich Laas gegen die psychologische Richtung

*) Wir stimmen daher Volkelt, dem Urheber des glücklich bestimmten erkenntnisstheoretischen Begriffes der „reinen Erfahrung“, nicht zu, wenn er auch Mill als Vertreter des Princips der reinen Erfahrung bezeichnet. Vergl. dessen „Erfahrung und Denken“. . .

in der Erkenntnisstheorie, welche den Apriorismus durch psychologische Argumente zu beweisen sucht, entschieden ablehnend verhält*), giebt er allerdings zu, dass wir über die „Genesis des vulgären Realitätsglaubens“ „leidlich Rechenschaft“ geben können, ohne aber doch eine strenge Ableitung desselben auf Grund bestimmter Annahmen zu geben, wie es Mill that. Bei diesem enthüllte sich so freilich der vollständige Widersinn eines solchen Versuches, weil derselbe mit Begriffen operiren muss, die ohne jenen Realitätsglauben sich selbst niemals gebildet haben würden, wie es derjenige der Association ist. (Vergl. oben pag. 282.) Laas hingegen beschränkt sich darauf, zu zeigen, wie in den „Materialien“ „Anreize“, „Ausgangspunkte“, „Motive“, Direktiven“ u. s. w. liegen, welche zur „radikalen Sonderung von Subjekt und Objekt“, sowie dazu führen, dass „fortdauernd sich wirkliche und mögliche Wahrnehmungen zu einem Zusammenhange vereinigen lassen, der je länger je mehr Regel und Gesetz enthält“, kurz, dass sich uns die Vorstellung einer in sich fest gefügten und von unserer Subjektivität unabhängigen Aussenwelt gestaltet**). Derartige Anreize und Motive anzugeben, kann nun nicht schwer sein, da ja der Unterschied von Subjekt und Objekt, sowie das Schema der Objektivität im natürlichen Denken fertig und fest vorliegen, und es nur darauf ankommt, die charakteristischen Merkmale des Subjektiven und Objektiven, sowie die Umstände, in welchen speciell der Glaube an einen Zusammenhang, an Gesetz und Ordnung der Aussenwelt seinen Anhalt finden muss, herauszugreifen. Denn Niemand, auf welchem erkenntnisstheoretischen Standpunkte er auch stehen mag, wird behaupten wollen, dass jener Sonderung und diesem Glauben nicht auch das Gegebene durch gewisse inhaltliche Eigenthümlichkeiten entspreche und gewissermassen entgegen komme; andernfalls wären ja beide als rein willkürlich unbedingt zu verwerfen und schon längst verworfen worden. Aber die Hauptfrage ist doch, ob die ursprünglichen Data von sich

*) Idealismus und Positivismus Bd. III. pag. 592.
**) a. a. O. pag. 63 ff.

aus und spontan sich in jene Auffassungsformen ordnen oder nicht, und weiter, worauf dieser ganz Vorgang, mag er sich nun aus den Materialien der Empfindung allein entwickeln oder mag die Mitwirkung noch eines von diesen unterschiedenen Faktors nöthig sein, beruht. In Bezug auf diese Gewissenspunkte hält Laas indess wohlweislich mit bestimmten Aufstellungen zurück. Er macht nicht, wie der Associationist, ausdrücklich ein Naturgesetz der Seele namhaft, um den fraglichen Process zu erklären, und glaubt sich deshalb durch den Einwand, dass man doch bei jeder solchen Erklärung nothwendig irgend eine wirksame Ursache voraussetzen, also den Realitätsglauben bereits zu Grunde legen müsse, nicht tief getroffen; dieser Einwand sei übrigens unausweichlich, „aber unter den gehörigen Cautelen auch ungefährlich“ (a. a. O. pag. 64). Welches diese Cautelen sein sollen, vermögen wir aus seiner Darstellung nicht zu ersehen. Und den Vorwurf, welchen der Autor von transcendental-philosophisch geschulten Kritikern erwartet, dass „keine psychogenetische Ableitung im Stande sei, erkenntnisstheoretische Fragen, Fragen, in denen es sich um objektive Giltigkeit handle, zu entscheiden“, weist er dadurch ab, dass es, wo die objektive Giltigkeit einer Annahme zweifelhaft geworden ist, doch gewiss „instruktiv sei zu verfolgen, wie sie trotz ihres Ungrundes hat entstehen können“ (a. a. O. pag. 63).

Wir gehören zu diesen transcendental-philosophischen Kritikern, und würden gern zufrieden sein, wenn wenigstens eine solche Ableitung uns von Laas geboten würde. Aber er giebt nur Andeutungen, Fragmente derselben, ohne die Art des Vorganges und die dabei betheiligten Faktoren in markirter Weise zu bezeichnen. Man könne „die Geschichte des individuellen Bewusstseins nicht bis auf einen absoluten Anfang verfolgen“; wir erfahren aber auch nicht, wie die von ihm aufgeführten „Anreize“ es zu Wege bringen, dass die naive Wirklichkeitsauffassung herauskommt; wir erfahren nicht, welches die eigentlichen primitiven Data sind, und ob dieselben sich einfach, wie Mill lehrte, zu associiren haben, oder ob sie irgend einer logischen Bearbeitung, wie Herbart sie

voraussetzte, unterliegen. So unverkennbar nun auch durchgehends die Hinneigung des Philosophen zum Associationismus hervortritt, so hat er sich doch nirgends entschieden zu demselben bekannt; er vermeidet es eben, eine vollständige Deduktion des Realitätsglaubens zu geben, und entzieht sich so der Nothwendigkeit, seine Voraussetzungen über die subjektiven Faktoren, welche bei der Entstehung desselben betheiligt sein müssen, in bestimmter Weise zu formuliren. Es liegt ihm nur daran, die im „Gegebenen“ enthaltenen „Motive“ zu demselben klar zu stellen, damit wird aber natürlich keine geschlossene Theorie gewonnen, welche doch zu zeigen hätte, wie durch objektive und subjektive Faktoren zusammen das betreffende Produkt allseitig bestimmt wird; so werden uns nur gewisse (objektive) Momente von Bedeutung aufgewiesen, alles Uebrige bleibt unbestimmt. Ein derartiges Verfahren ist freilich kritischen Angriffen weniger ausgesetzt, befriedigt aber auch das wissenschaftliche Bedürfniss weniger als die auf bestimmten psychologischen Voraussetzungen errichtete Theorie eines Mill.

Ob Laas vielleicht vorhatte, in einem besonderen systematischen Werke eine erschöpfende genetische Theorie der unmittelbaren (Wahrnehmungs-) Erkenntniss zu entwickeln, wissen wir nicht; doch dürfte es fast zu bezweifeln sein, da er ja hauptsächlich darin das Verdienst und den Fortschritt des „Positivismus“ sieht, in keiner Weise über das Gegebene hinauszugehen, was jede erkenntnisstheoretische „Erklärung“ nothwendig thun muss.

Derselbe Charakter des Unausgeführten und deshalb Unbefriedigenden haftet nun auch den Erörterungen von Laas über das logisch vermittelte Erkennen und die in ihm zur Geltung kommenden Erkenntnissprincipien, hauptsächlich das Causalprincip, an. Er spricht überall zu Gunsten des Empirismus, ohne jedoch der Frage, wie durch Verallgemeinerung aus der „Erfahrung“ Erkenntniss zu Stande gebracht werde, näher zu treten, deren Beantwortung doch allein, wie wir

gesehen haben, entscheiden kann, ob die „Erfahrung" eine sich selbst genügende Erkenntnissquelle, oder ob es nöthig ist, neben derselben specifisch rationale, apriorische Elemente des Erkennens anzunehmen. Gerade hier, auf dem Boden der rein logischen Theorie der Induktion, haben sich der Apriorismus und der Empirismus mit einander zu messen und definitiv auseinanderzusetzen.

Hören wir vor allem, was Laas über den Begriff und die Bedeutung des Apriori urtheilt. „Der Positivist ist natürlich nicht gemeint . . . alle freien Entwürfe, die vor der Erfahrung entstehen, präkludiren oder ihnen alle Verbindlichkeit absprechen zu wollen. Er leugnet nur erstens ihre absolute Ursprünglichkeit und zweitens ihre selbstverständliche Verbindlichkeit. Die erstere, weil er alle Ansätze dieser Art aus erfahrungsmässigen Ansätzen hervortreten und mit Mitteln gemacht sieht, die eine nachweisliche psychologische und culturhistorische Geschichte hinter sich haben. Und die zweite, weil er schlechterdings nicht zulassen kann, dass ein subjektiver Gedanke synthetischen Charakters von sich aus ontologische Nothwendigkeit besitze, ohne methodisch begründet und verificirt zu sein. Im Uebrigen eröffnet er Urtheilen von relativem Apriori ein reiches Anwendungsgebiet. Erstens als Hypothesen. Alle Hypothesen sind freie Entwürfe a priori, mögen sie nun nach Analogie oder mehr oder weniger frei erdacht sein: sie müssen sich aber vor der Erfahrung bewähren und in den Zusammenhang der Wissenschaft passen, um demnächst in den Rang von Gesetzen, Theorien oder Axiomen überzutreten. Zweitens als Postulate. Ich verstehe darunter nothwendige Voraussetzungen für irgend eine durch praktische oder theoretische Nützlichkeit empfohlene Vorstellungs- oder Verfahrungsweise, wie z. B. die Einheit der Erfahrung und die ätiologische Erklärbarkeit. Es sind Sätze a priori, aber nicht absolut a priori; sondern die Erfahrung hat sie nahe gelegt und giebt ihnen von Tag zu Tag, von Erfolg zu Erfolg immer mehr Bedeutung. Verwandt sind damit drittens regulative Maximen: allverbindliche Anweisungen, nach einer bestimmten Richtung die Dinge zu betrachten, weil sich diese Betrachtungsweise bisher auf vielen Gebieten fruchtbar erwiesen hat und weitere Erfolge verspricht" (a. a. O. pag. 249 f.).

Mit dem relativen Apriori, welches Laas zulassen zu wollen erklärt, hat es nicht viel auf sich, wenn dasselbe nichts weiter bedeutet als einen „freien Entwurf", eine zunächst problematische Gedankenverknüpfung, wie sie sich der exakte Forscher in unzähligen Fällen bildet, um derselben gemäss Beobachtungen und Experimente zu machen. Der Begriff des Apriori kann nur dadurch einen specifischen Sinn gewinnen, dass einer solchen Verknüpfung ein gewisser, wenn auch nur relativer Grad von „Verbindlichkeit" für unser Denken innewohnt, dass sie zum mindesten als „Postulat" oder „Maxime" auftritt. Warum glaubt nun aber Laas principiell leugnen zu müssen, dass irgend einer Gedankenverknüpfung absolute Ursprünglichkeit und absolute Verbindlichkeit eigne? Die erstere findet er widerlegt durch die Einsicht, dass allen solchen „Ansätzen" eine bereits vorhandene Erfahrung zu Grunde liegt, dass sie eine Geschichte haben. Wir können diesem Argument keine Beweiskraft zusprechen, da wir die Ansicht vertreten und begründet haben, dass das Apriorische nicht der „Erfahrung", d. h. der Erwerbung allgemeiner Sätze aus der Wahrnehmung auch zeitlich voranzugehen braucht, sondern wesentlich daran erkannt wird, dass es als logische Bedingung dieser Erwerbung zu Grunde liegt und erkannt wird, wenn man sich über die logische Rechtmässigkeit, mit welcher wir überhaupt aus Wahrnehmungen ein allgemeines Urtheil bilden, Rechenschaft zu geben sucht. Dies hat freilich Laas nicht gethan.

Die Frage, wie wir dazu kommen, zu erwarten, dass wenn in so und so vielen Fällen A mit B verbunden war, es immer mit ihm verbunden sein werde, kurz die Frage, wie die einfachste Induktion möglich sei, scheint für ihn nicht zu existiren, wenigstens hat er nicht versucht, sie zu beantworten. Auch hier ist die Behandlung des Gegenstandes durch Mill wenigstens in formaler Hinsicht befriedigender, indem derselbe das Erfahrungsurtheil auf ein bestimmtes Princip, die Asso-

ciation zurückzuführen sucht, wodurch freilich, wie gezeigt, dasselbe seinen Werth als Erkenntnissakt, der objektive Giltigkeit beansprucht, völlig verliert. Es war demnach auch in evidenter Weise nachweisbar, dass die Behauptung Mill's, alle synthetischen Axiome, speciell dasjenige der Causalität seien „Verallgemeinerungen aus der Erfahrung“, haltlos sei, da Mill nicht zu zeigen vermag, wie die allereinfachsten und ersten, und somit auch die auf diese sich aufbauenden höheren Induktionen zu Stande kommen. Bei Laas tritt uns die empirische Lehre mit mehr Scheinbarkeit entgegen, aber eben nur deshalb, weil dieser Philosoph dieselbe nicht völlig durchgeführt hat. Er nimmt an, dass wir in der Lage sind, überhaupt allgemeine Sätze aus der Erfahrung zu bilden; dann ist es freilich nicht schwer, zu zeigen, dass auch die Axiome aus der Erfahrung gewonnen sein, dass sie durch Erfahrung bewiesen werden können, wenn auch damit natürlich keineswegs der Beweis erbracht ist, dass sie nicht auch unabhängig von der Rücksicht auf den Erfahrungsbeweis im Denken feststehen; denn das giebt Jedermann zu, dass dieselben, selbst wenn sie logisch unabhängig von der Erfahrung, d. h. der Induktion, feststehen, sie doch auch, wenn man hiervon ganz absehen wollte, aus der Erfahrung abstrahirt werden könnten, und im historischen Entwickelungsgange der Wissenschaft meist zunächst durch Abstraktion aus der Erfahrung ins Bewusstsein gebracht worden sind. Was bedeutet aber diese Abstraktion? Ist sie als die Quelle der Axiome noch anzusehen, wenn sich zeigen lässt, dass nicht einmal die ersten Stufen der „Erfahrung“ erstiegen werden können, ohne implizite die Giltigkeit jener Principien anzuerkennen? Nur weil der Empirismus von Laas ein abgeschwächter, nicht vollständig durchgeführter ist, vermag er sich zu halten; hätte Laas die Möglichkeit von Erfahrungsurtheilen überhaupt in Untersuchung gezogen, so würde auch das Ungenügende des absoluten Empirismus hierbei zu Tage getreten sein.

Was bedeutet ferner der Einwand gegen die Existenz absolut selbstverständlicher Sätze von synthetischem Charakter, dass man (der „Positivist“ nämlich) schlechterdings denselben

von sich aus keine „ontologische Nothwendigkeit“ zugestehen könne? Doch Nichts als die unbegründete Behauptung, dass es eben eine apriorische und dabei objektiv giltige Erkenntniss nicht geben könne. Freilich ist es ein nicht leicht zu lösendes Problem, zu sagen, wie es möglich, denkbar sei, dass das denkende Subjekt von sich aus Normen ausspreche, die auch für den von der bewussten Denkthätigkeit unabhängigen Verlauf der Erscheinungen verbindlich seien; aber dies Problem kommt doch erst in zweiter Linie in Betracht; zunächst fragt sich, ob wir nicht die Giltigkeit solcher Normen als die unerlässliche Voraussetzung des einfachsten Erfahrungsurtheils thatsächlich anzuerkennen haben, gleichgiltig wie wir uns weiterhin mit der Frage ihrer Möglichkeit abfinden.

Der Zweifel an der Existenz apriorischer Erkenntniss schliesst den Zweifel an der Möglichkeit objektiv giltiger allgemeiner Erfahrungsurtheile ein. Wer also freilich behaupten wollte, dass uns Nichts berechtige, solche Urtheile zu bilden, der kann auch nicht gezwungen werden, apriorische Elemente der Erkenntniss anzuerkennen. Wer aber an der Möglichkeit der Erfahrung in dem bezeichneten Sinne nicht zweifelt, bei dem hat die Lehre, dass die fundamentalen physikalischen Axiome, insbesondere das der Causalität, Resultate sind, die sich als wissenschaftlich begründete Sätze aus dem Zusammenhange der methodisch geleiteten Erfahrung selbst ergeben, keinen Sinn, da gezeigt werden kann, dass schon in der primitiven Erfahrung jene Axiome stillschweigend supponirt werden.

Das Gesagte trifft zunächst Mill, welcher annimmt, dass das Causalaxiom als eine „Generalisation aus der Erfahrung“ sich logisch befriedigend rechtfertigen lasse, und insofern einen vollkommenen Empirismus vertritt. Laas gesteht demselben die vorhin näher erläuterte relative Apriorität zu; das Causalaxiom basirt nach ihm nicht in der gleichen Weise wie die gewöhnlichen Generalisationen vollständig auf „Erfahrung“, es könne ja „etwas als Einfall, Hypothese, überhaupt als anticipatio mentis aus oder bei Gelegenheit der Erfahrung

aufsteigen und unter ausnahmsloser Bewährung seitens derselben mit Rücksicht auf vielfältigen Nutzen zu der Dignität einer regulativen Maxime oder eines Postulats sich entwickeln" (a. a. O. pag. 322). Immerhin bleibt auch so der Einwand in Geltung, wie denn diese „Erfahrung", bei Gelegenheit deren es „einfällt", logisch zu Stande gebracht wird. Dass es nicht angehe, die Bildung von Erfahrungssätzen durch einen „Trieb zum Generalisiren" rechtfertigen zu wollen, würde Laas wohl selbst zugestehen, da er anderwärts selbst fragt, wie ein Trieb, ein Bedürfniss Etwas methodologisch legitimiren könne (pag. 249).

Trotzdem zieht unser Philosoph zur Erklärung der Entstehung des Causalprincips doch das „Bedürfniss" heran, „das Bedürfniss, die Zukunft vorauszusehen, zu berechnen und zu beherrschen" (pag. 261); dadurch wird natürlich die relative Apriorität zu völliger logischer Werthlosigkeit degradirt, da demnach die methodologische Rechtfertigung desselben zuletzt doch nur in der Erfahrung gesucht werden kann. „Es ist doch schliesslich weitreichende, gleichsinnig cumulirte Erfahrung, was den Gedanken der Gesetzlichkeit und Berechenbarkeit alles Geschehens dermassen befestigt hat, dass er wie ein Axiom unsere Handlungen anzuzehren droht". Auf welche Weise aber kann diese Befestigung, wenn wir dieselbe überhaupt als eine logische ansehen wollen, erzielt werden? Doch nur dadurch, dass wir in so und so vielen einzelnen Fällen die Einsicht gewinnen, dass auf ein bestimmtes Antecedens ein bestimmtes Consequens unbedingt folgt. Wie aber kann eine solche Einsicht ohne Mitwirkung des Causalaxioms selbst gewonnen werden? Damit sind wir wieder bei der Cardinalfrage angelangt, auf welche Laas keine Antwort giebt. Wenn also Laas zugiebt, dass das in Rede stehende Princip „die nothwendige Voraussetzung aller induktiv gefundenen Specialgesetze ist" (pag. 261), und wenn andrerseits diese Voraussetzung nur insofern durch die Erfahrung bestätigt werden kann, als wir in ihr die Geltung solcher Specialgesetze constatiren, so muss man die ganze Erfahrungserkenntniss überhaupt für problematisch erklären; von einer wissenschaftlichen Gewissheit kann dann in diesem Gebiete überhaupt keine Rede sein. Zwar wird nicht geleugnet werden können, dass gewisse Wahrnehmungen von sich „Erwartungen erregen" und dass „diese Erwartungen sich an so und so vielen Stellen erfüllen" und dass so „ein Begehren entstand, Mittel nach genauerer und weiterer Voraussicht in die Hand zu bekommen", aber diesen Erwartungen und diesem Begehren können wir doch nur eine psychologische und keinerlei logische Berechtigung zusprechen, unserer ganzen ätiologischen Auffassung der Erscheinungen haftet der Charakter des „Einfalls" an, wenn auch das „Material der Wahrnehmungen zu solchem Einfall hartnäckig anreizt". Wer diese Anschauung gelten lassen will, dem ist freilich nicht weiter beizukommen.

B. Goering.

C. Goering theilt mit Locke und Mill die principielle Anschauung, dass die Kritik des Erkennens sich auf Psychologie zu stützen habe. Er findet deshalb den Hauptfehler Kant's darin, dass derselbe die Elemente der wissenschaftlichen Erkenntnissweise für die Elemente des Erkennens überhaupt gehalten habe, ohne zu bedenken, dass das wissenschaftliche Denken erst als mühsames Produkt nach einer langen vorangegangenen psychologischen Ausbildung hervortrete, welche von den meisten Menschen überhaupt nicht erlangt werde*). Er bekämpft deshalb vor allem die Voraussetzung der Kantschen Erkenntnisslehre, dass das Denken, der Begriff ein wesentlicher Bestandtheil alles Erkennens sei; dasselbe trete ja überall erst als eine abgeleitete Thätigkeitsweise des Geistes hervor, der die rein sinnliche Erkenntniss vorangehe. Wir wollen die Erwägungen, welche uns die Untriftigkeit dieser Anschauungen zu beweisen scheinen, hier nicht nochmals wiederholen und wenden uns sofort den weiteren Lehren Goering's über die Erkenntniss zu.

Wie Mill, so gilt auch ihm der Zwang der sinnlichen

*) „System der kritischen Philosophie" (1874—75) I. pag. 281.

aufsteigen und unter ausnahmsloser Bewährung seitens derselben mit Rücksicht auf vielfältigen Nutzen zu der Dignität einer regulativen Maxime oder eines Postulats sich entwickeln" (a. a. O. pag. 322). Immerhin bleibt auch so der Einwand in Geltung, wie denn diese „Erfahrung", bei Gelegenheit deren es „einfällt", logisch zu Stande gebracht wird. Dass es nicht angehe, die Bildung von Erfahrungssätzen durch einen „Trieb zum Generalisiren" rechtfertigen zu wollen, würde Laas wohl selbst zugestehen, da er anderwärts selbst fragt, wie ein Trieb, ein Bedürfniss Etwas methodologisch legitimiren könne (pag. 249).

Trotzdem zieht unser Philosoph zur Erklärung der Entstehung des Causalprincips doch das „Bedürfniss" heran, „das Bedürfniss, die Zukunft vorauszusehen, zu berechnen und zu beherrschen" (pag. 261); dadurch wird natürlich die relative Apriorität zu völliger logischer Werthlosigkeit degradirt, da demnach die methodologische Rechtfertigung desselben zuletzt doch nur in der Erfahrung gesucht werden kann. „Es ist doch schliesslich weitreichende, gleichsinnig cumulirte Erfahrung, was den Gedanken der Gesetzlichkeit und Berechenbarkeit alles Geschehens dermassen befestigt hat, dass er wie ein Axiom unsere Handlungen anzuzehren droht". Auf welche Weise aber kann diese Befestigung, wenn wir dieselbe überhaupt als eine logische ansehen wollen, erzielt werden? Doch nur dadurch, dass wir in so und so vielen einzelnen Fällen die Einsicht gewinnen, dass auf ein bestimmtes Antecedens ein bestimmtes Consequens unbedingt folgt. Wie aber kann eine solche Einsicht ohne Mitwirkung des Causalaxioms selbst gewonnen werden? Damit sind wir wieder bei der Cardinalfrage angelangt, auf welche Laas keine Antwort giebt. Wenn also Laas zugiebt, dass das in Rede stehende Princip „die nothwendige Voraussetzung aller induktiv gefundenen Specialgesetze ist" (pag. 261), und wenn andrerseits diese Voraussetzung nur insofern durch die Erfahrung bestätigt werden kann, als wir in ihr die Geltung solcher Specialgesetze constatiren, so muss man die ganze Erfahrungserkenntniss überhaupt für problematisch erklären; von einer wissenschaftlichen Gewissheit kann dann in diesem Gebiete überhaupt keine Rede sein. Zwar wird nicht geleugnet werden können, dass gewisse Wahrnehmungen von sich „Erwartungen erregen" und dass „diese Erwartungen sich an so und so vielen Stellen erfüllen" und dass so „ein Begehren entstand, Mittel nach genauerer und weiterer Voraussicht in die Hand zu bekommen", aber diesen Erwartungen und diesem Begehren können wir doch nur eine psychologische und keinerlei logische Berechtigung zusprechen, unserer ganzen ätiologischen Auffassung der Erscheinungen haftet der Charakter des „Einfalls" an, wenn auch das „Material der Wahrnehmungen zu solchem Einfall hartnäckig anreizt". Wer diese Anschauung gelten lassen will, dem ist freilich nicht weiter beizukommen.

B. Goering.

C. Goering theilt mit Locke und Mill die principielle Anschauung, dass die Kritik des Erkennens sich auf Psychologie zu stützen habe. Er findet deshalb den Hauptfehler Kant's darin, dass derselbe die Elemente der wissenschaftlichen Erkenntnissweise für die Elemente des Erkennens überhaupt gehalten habe, ohne zu bedenken, dass das wissenschaftliche Denken erst als mühsames Produkt nach einer langen vorangegangenen psychologischen Ausbildung hervortrete, welche von den meisten Menschen überhaupt nicht erlangt werde*). Er bekämpft deshalb vor allem die Voraussetzung der Kant-schen Erkenntnisslehre, dass das Denken, der Begriff ein wesentlicher Bestandtheil alles Erkennens sei; dasselbe trete ja überall erst als eine abgeleitete Thätigkeitsweise des Geistes hervor, der die rein sinnliche Erkenntniss vorangehe. Wir wollen die Erwägungen, welche uns die Untriftigkeit dieser Anschauungen zu beweisen scheinen, hier nicht nochmals wiederholen und wenden uns sofort den weiteren Lehren Goering's über die Erkenntniss zu.

Wie Mill, so gilt auch ihm der Zwang der sinnlichen

*) „System der kritischen Philosophie" (1874—75) I. pag. 281.

Wahrnehmung als das einzige Kriterium der „Giltigkeit“ einer Vorstellungsverbindung; das Denken sei als sekundäre Operation durchweg der subjektiven Beeinflussung unterworfen, nur jener Zwang allein garantire „objektive Nothwendigkeit“ (I. pag. 268). Wie erklärt nun Goering das Zustandekommen des wissenschaftlichen Erkennens, also objektiv giltiger allgemeiner Sätze? Unglaublicher Weise wiederholt der sonst so sorgfältige Denker in dieser Hinsicht die naive Behauptung Locke's, dass das allgemeine Urtheil seinem logischen Gehalte nach nichts weiter sei, als eine bestimmte Summe individueller Urtheile, nämlich derjenigen Aussagen über einzelne in der Wahrnehmung gegebene konkrete Verbindungen, auf welche die betreffende Verallgemeinerung sich gründet. Das Verfahren der Induktion gilt ihm einfach als eine Summirung einzelner Beobachtungen (I. pag. 391)*). Die psychologische Erklärung, welche Mill in Uebereinstimmung mit Hume über die Entstehung von Generalisationen gegeben hatte, verwirft Goering zwar mit Recht als eine täuschende (I. 264), ohne indess seinerseits dem Bedürfniss einer Rechtfertigung des Aktes, durch welchen wir bei Aufstellung eines allgemeinen Satzes implicite von bekannten Fällen auf unbekannte schliessen, in irgend einer Weise Rechnung zu tragen.

Bei dieser mangelhaften Theorie der empirischen Verallgemeinerung ist es kein Wunder, wenn unser Philosoph ganz unbefangen das Causalgesetz als ein Ergebniss der Induktion bezeichnet; die Gewinnung desselben auf dem bezeichneten Wege wird gar nicht genauer untersucht (a. a. O. II. 211). So ist es freilich leicht, den Empirismus zu bekennen! — In Bezug auf den Sinn, welcher dem Causalgesetz beizulegen ist, weicht Goering indess nicht unerheblich von Mill ab.

*) Vergl. auch a. a. O. pag. 263: Ausserdem entsteht durch Zusammenfassung vieler individuellen Erkenntnisse das allgemeine Urtheil der Logik, dessen Giltigkeit aber durchaus von der Giltigkeit der individuellen Wahrheiten abhängig ist, und das sich, genau betrachtet, nur durch die Verschiedenheit des sprachlichen Ausdrucks von ihnen unterscheidet.

„Das Causalgesetz besagt mit derselben Sicherheit, die allen Gesetzen überhaupt zukommt, zunächst nichts Anderes, als dass jede Wirkung ihre Ursachen hat, oder nach unserer früheren Gleichsetzung, dass kein Produkt ohne Faktoren entsteht, womit man bei logischer Fassung der Begriffe nur ein analytisches Urtheil gefällt hat“; seinen assertorischen Inhalt bildet „die durch Erfahrung hinlänglich bestätigte Voraussetzung, dass jede in die Erscheinung tretende Veränderung, oder konkret gefasst, jedes entstehende Objekt, wie jeder Zustand nicht ein Letztes, Ursprüngliches, daher einfach als thatsächlich Anzuerkennendes, sondern eine Wirkung mehrerer Faktoren oder Elemente sei“ (II. 209 ff.). Man sieht, dass Goering der rationalistischen Auffassung des Begriffes der Causalität huldigt.

Zwar geht auch er davon aus, dass die regelmässige Zeitfolge ein charakteristisches (wenn auch nur negatives) Kriterium der Causalität sei, aber die Bemerkung, dass die Wirkung immer ein Bekanntes, die Ursache ein Unbekanntes sei, verräth, dass Goering unter Ursache entfernt nicht im Sinne des Phänomenalismus eine Erscheinung versteht, die einer anderen regelmässig und unbedingt vorangeht, sondern eine erst zu erschliessende Realität, die der Erscheinung zu Grunde liegt; er hält also den Begriff der Ursache fest, den Comte so entschieden bekämpfte. „Wir nehmen, sagt er daher (II. 239), nicht den Akt der Veränderung direkt wahr, sondern nur sein Resultat, und erschliessen den Process der Veränderung ebenso wie die ihm zu Grunde liegenden Ursachen oder Kräfte; die zu erklärende Wirkung fällt in die direkte Wahrnehmung, ist also bekannt, ihre Ursachen dagegen sind unbekannt“. Nach Goering's Definition ist also z. B. als die Ursache der Ablenkung einer Magnetnadel nicht die Schliessung eines galvanischen Stromes, sondern, im Sinne der erklärenden Naturwissenschaft, der unbekannte Hergang (etwa die Wellenbewegung im Aether) zu verstehen, welcher jene Veränderung bedingt. Die Aufzeigung der Ursachen einer Erscheinung deckt sich hiernach mit dem, was wir das Begreifen derselben, ihre Deduktion nennen; und in diesem Sinne sagt Goering

auch, dass die Wirkung aus den Ursachen „zusammengesetzt“ sei. Was heisst nun Begreifen?

Wissen einerseits und Begreifen oder Erklären andrerseits sind nach unserem Philosophen zwei sehr verschiedene Erkenntnissakte. Das Wissen beziehe sich auf die Frage: was ist das? Das Erklären auf die Frage: wie geschieht das? Nach ganz zutreffenden Bemerkungen über die Unsicherheit des natürlichen „Erklärungsbedürfnisses“, welches durch die Zurückführung des Unbekannten auf Bekanntes bezw. auf Formen der menschlichen Thätigkeit schon befriedigt werde (II. 229 ff.), widerlegt Goering weiter die phänomenalistische Ansicht, dass mit der Kenntniss des Gesetzes, unter welches eine Erscheinung fällt, eine Erklärung derselben erlangt sei; denn ein „Objekt oder eine Thatsache wird nicht im Geringsten dadurch begreiflicher, dass viele andere mit ihr übereinstimmen. Daher bietet die Allgemeinheit der Thatsachen lediglich ein Wissen, keineswegs aber eine Erklärung; man weiss nur dadurch, dass es sich immer so verhält, aber nicht warum“ (II. 238). Eine wirkliche Erklärung, so wird weiter ausgeführt, kann nur dadurch erlangt werden, dass man eine Hypothese über das den Erscheinungen zu Grunde Liegende, über ihre Ursachen aufstellt. Wenn sich eine solche Hypothese bewährt, so wird sie dadurch zur objektiven Wahrheit oder das Erklären verwandelt sich in Wissen. Die Ursachen sind hiernach das, wodurch wir eine Erscheinung „begreifen“, und zugleich „muss jede Wirkung aus ihren Ursachen begriffen, oder ihre Entstehung muss nachgewiesen werden“. „Das Causalgesetz dient zunächst dem Begreifen“.

Somit scheint Goering auch in der Beziehung vollkommener Rationalist zu sein, dass er annimmt, die Wirkungen müssten aus den Ursachen (im Denken) abgeleitet werden können. Was für ein Hergang im Denken es aber sein soll, durch den uns die Wirkung aus den Ursachen (Goering nennt sie immer im Plural) begreiflich werde, wird von ihm nicht weiter erörtert; er scheint den Sinn des „Ableitens“ als bekannt aus der Uebung der theoretischen Naturwissenschaften vorauszusetzen. Nun fällt es aber den Phänomenalisten nicht

schwer, zu zeigen, dass die „Erklärung“ der Erscheinungen, welche wir in der Physik auf Grund von Hypothesen über ihr „Substrat“ gewinnen, keineswegs eine Erklärung in dem Sinne von Goering ist, sondern, genauer betrachtet, Nichts bedeutet, als eine Unterordnung des speciellen Gesetzes unter ein allgemeineres. Wenn wir die erwähnte Ablenkung der Magnetnadel auch durch irgend welche Aetherschwingungen „erklären“ könnten, so wäre damit doch nichts Anderes erreicht, als eine Unterordnung des speciellen Gesetzes von Oerstedt unter die allgemeinen Gesetze der Massenbewegung, also nach Goering nicht eine Erklärung gewonnen, sondern nur ein allgemeineres „Wissen“ an Stelle eines specielleren gesetzt. Nicht nur bleiben, wie Goering will, die „letzten Ursachen“ unableitbar, also unbegreiflich, sondern alles Begreifen ist lediglich ein Unterordnen unter unbegreifliche, rein thatsächliche Gesetze. Den Versuch des Philosophen, die Ursachen als das zu definiren, wodurch die Wirkungen begreiflich werden, können wir also nicht als haltbar betrachten; Ursachen dieser Art kennen wir nicht.

Was bedeutet nun nach Goering ein Naturgesetz, und wie gelangen wir zur Bestimmung eines solchen? Die letztere Frage betreffend urtheilt derselbe richtig, dass ein Gesetz in logischer Hinsicht in einer Linie mit einem Allgemeinbegriff steht: es ist ein Allgemeinbegriff, durch welchen gleichartige Fälle des Geschehens zusammengefasst werden. Hieraus folgert er, dass ein Gesetz ebenso wie ein Allgemeinbegriff nur einen nominalen Werth habe. „Wie wir im Gebiete des relativ beharrend erscheinenden Seins eine Reihe gleichartiger oder ähnlicher Individuen antreffen, so giebt es im Gebiete des Geschehens eine Gleichförmigkeit regelmässig wiederkehrender Veränderungen. Diese ermöglichen eine Operation des Denkens in Bezug auf das Geschehen, welche der Anwendung der allgemeinen Begriffe auf das Gebiet des Seins formell durchaus gleich ist. Wie man von den beobachteten constanten Eigenschaften vieler Exemplare auf die noch nicht untersuchten übrigen Individuen schliesst und ihnen mit vorläufig hypothetischer Geltung dieselben Eigenschaften wie

jenen beilegt, ... ebenso berechnet man aus der gleichen Beschaffenheit wahrgenommener regelmässiger Veränderungen den Eintritt zukünftiger Veränderungen. ... Während man nun hinsichtlich der Giltigkeit der Allgemeinbegriffe sich endlich auf den Standpunkt des Nominalismus zu einigen beginnt, ist man in Betreff der Gesetze vielfach noch immer zur realistischen Auffassung geneigt und schliesst mit einer ebenso natürlichen als freilich durch Nachdenken leicht zu widerlegenden Verwechselung zwischen Erkenntniss- und Realgrund, der Einzelfall sei realiter von Gesetzen abhängig" (II. 235).

Der Schlusssatz dieser Auslassung, welcher gegen die Hypostasirung der Naturgesetze als realer Mächte gerichtet ist, die auch Lotze bekämpfte, trifft gewiss etwas Richtiges; aber im Uebrigen glauben wir doch, dass die Naturgesetze sich so wenig wie die Allgemeinbegriffe nominalistisch verflüchtigen lassen. Den letzteren entspricht ebenso gut etwas Reales wie den ersteren. Denn sind auch die begrifflichen Zusammenfassungen von Merkmalen vielfach willkürlich, so beruht doch alle Begriffsbildung auf der Existenz gewisser constanter Verbindungen coexistenter Merkmale, welche wir als in der Natur der Sache begründet ansehen müssen; und die wissenschaftliche Begriffsbildung hat die Tendenz, das System der Begriffe adäquat den realen Zusammenhängen der Eigenschaften in den Dingen zu gestalten. Ebenso mögen manche Naturgesetze nur „empirische" sein, und die betreffenden Erscheinungen nur deshalb als verbunden gedacht werden, weil sie in einer grösseren Zahl von Fällen zufällig aufeinanderfolgten, aber zuletzt muss es doch in der Natur der Sachen begründete, also real-giltige Gesetze geben, wenn überhaupt ein Schliessen aus Erfahrung möglich sein soll. Den Naturgesetzen die reale Bedeutung gänzlich und principiell absprechen, heisst zugleich leugnen, dass es in der Natur einen ursächlichen Zusammenhang gebe, denn wir haben zur Annahme des letzteren keinen anderen Grund, als die Existenz gesetzmässiger Verknüpfungen der Erscheinungen, an welche wir glauben, da ja das Kennzeichen der Erklärbarkeit der Wirkungen aus den Ursachen in der Erfahrung völlig bedeutungslos ist. Es musste vielmehr betont werden, dass alle Erklärung nur ein Unterordnen unter Gesetze ist, und wer demnach die reale Bedeutung der letzteren in Zweifel zieht, kann auch in der ersteren nur eine rein nominalistische Bethätigung des Denkens sehen, welches die Gesammtheit des Geschehens in ein System von Gesetz-Begriffen einspannt, an dessen Stelle möglicherweise auch ein anderes gleich berechtigtes gesetzt werden könnte. — Die Missachtung der Gesetze bei Goering ist ebenso wenig berechtigt als seine Ueberschätzung des Begriffes der Causalität und als sein Empirismus.

H. Spencer.

Die Philosophie Spencer's steht zu derjenigen Mill's in einem ähnlichen Verhältniss, wie die Lotze'sche zu der Kantschen. Mill stimmt mit Kant bei aller sonstigen Verschiedenheit in der Verwerfung des Dinges an sich überein, beide sind in metaphysischer Hinsicht Phänomenalisten (wenn wir von den bei Kant unverkennbar mit nebenherlaufenden realistischen Ansätzen absehen). Spencer hat nun wie Lotze den Versuch gemacht, den phänomenalistischen Gedanken zwar in gewisser Weise anzuerkennen, aber ihn dabei doch so zu reduciren, dass dem auf der Voraussetzung der Existenz eines unbedingt Seienden ruhenden dogmatisch-spekulativen Denken der Weg wieder frei gemacht wird. Als erwiesen sehen beide an das Princip der nothwendigen Immanenz der Erkenntniss, oder, nach englischer Terminologie, das Princip der Relativität, welches besagt, dass ein Absolutes nicht unmittelbar gegeben sein könne, dass alles Gegebene in unabtrennbarer Beziehung zum auffassenden Bewusstsein steht; aber sie leugnen, dass deshalb der Begriff des absoluten Seins, des ausserhalb der Sphäre des Bewusstseins Liegenden, für uns völlig bedeutungslos, weil für das Erkennen werthlos sei, und behaupten vielmehr, dass das Erkennen ursprünglich und nothwendig, ehe es sich noch der Relativität des Gegebenen bewusst werden könne, dasselbe auf ein an sich bestehendes Reales beziehe, und dass es vergebens sei, diese dem Erkennen wesentliche Tendenz ins Transsubjektive zurückdämmen zu wollen. Es ist bemerkenswerth, wie Spencer insbesondere gegen die den naiven Realitätsbegriff zersetzende erkenntnisstheoretische

Analyse nahezu dieselben Einwände erhebt, denen wir auch bei Lotze begegnen: der Erkenntnisskritiker könne nicht umhin, sich gewisser Begriffe und Voraussetzungen ontologischer Art zu bedienen, deren objektive Giltigkeit er also unbedingt und unabhängig von den Ergebnissen seiner kritischen Untersuchung anerkennen müsse*); somit könne keine Rede davon sein, die Metaphysik von der Erkenntnissanalyse abhängig zu machen, die erstere dürfe und müsse der letzteren vorangehen.

Neben dem Phänomenalismus Mill's bekämpft Spencer aber auch dessen Empirismus. Wir sahen, dass jener als einziges Kriterium der objektiven Giltigkeit einer Vorstellungsverbindung die Wahrnehmung betrachtet; Spencer formulirt dagegen das „Kriterium der Wahrheit“ so, dass die Möglichkeit einer von der Wahrnehmung unabhängigen Gewissheit nicht von vornherein ausgeschlossen wird (vgl. oben pag. 275 ff.) und erkennt thatsächlich die Existenz einer Summe im Bewusstsein liegender, apriorischer Ueberzeugungen an. Er nähert sich sogar dem Kant'schen Transcendentalismus soweit, dass er den Ursprung gewisser Gesetze, die wir in der Regel als solche der äusseren Natur, als in dem Wesen der Dinge begründete ansehen, vielmehr in der Organisation des Verstandes sucht. Aber trotz alledem ist Spencer's Apriorismus ein unächter; und wenn es der Philosoph als eine seiner wesentlichsten Leistungen betrachtet, den durch die ganze Geschichte der Philosophie hindurchgehenden Gegensatz des Apriorismus und Empirismus ausgeglichen zu haben, läuft dieser Ausgleich im Grunde doch auf die Leugnung der aprioristischen Ansicht hinaus. Denn wenn, wie seine Theorie besagt, die in dem Bewusstsein der jetzigen Menschheit sich vorfindenden apriorischen Erkenntnissprincipien vererbte Erfahrungen unserer Ahnen sind, so ist doch in letzter Linie die Erfahrung die Quelle aller Erkenntniss. Einen wahren, erkenntnisstheoretischen oder logischen und nicht nur psychologischen Aprioris-

*) First Principles (London 1870) I. c. 2. 39: the developed intelligence is framed upon certain organized and consolitaded conceptions of which it cannot divest itself; and which it can no more stir without using, than the body can stir without help of its limbs.

mus kann man bei Spencer schon deshalb nicht zu finden hoffen, weil ihm ebenso wie Hume und Mill der Sinn für den specifisch logischen Faktor des Erkennens, für die Spontaneität des Denkens, wie Kant es nannte, völlig abgeht. Das Urtheil ist ihm, wie jenen Denkern, nur ein Process in der Seele, eine Form des Vorstellungsablaufs, nicht ein Akt der Vorstellungsverknüpfung.

Dieser gedrängte Ueberblick zeigt schon, welche eigenthümliche Verbindung verschiedenartiger Gedankenelemente der Philosophie Spencer's zu Grunde liegt, so dass dieselbe jedenfalls ein System darstellt, welches die genaueste Prüfung verdient. Es sei hier kurz die Ordnung bezeichnet, in welcher wir die von uns in Betracht zu ziehenden Theile desselben durchgehen werden. Zuerst werden wir den beachtenswerthen Beweis des Philosophen für die Relativität aller Erkenntniss und die Unmöglichkeit, das absolute, den Erscheinungen zu Grunde liegende Sein positiv zu bestimmen, zur Darstellung bringen. Sodann werden wir das von ihm aufgestellte oberste Kriterium der Gewissheit und seinen Nachweis der angeborenen Formen und des angeborenen Inhaltes des Denkens zu untersuchen haben. Zu dritt wird seine Theorie des (phylogenetischen) Processes der „Organisation“ des Erkennens zu kritisiren sein. Endlich wird seine Darlegung, dass zu den gegebenen Erscheinungen nothwendig ein, wenn auch unbekanntes Ding an sich (absolutes Seiende) hinzuzudenken sei, in Erwägung gezogen werden. Diese Ordnung des Stoffes mag sich selber im Verlaufe unserer Besprechung rechtfertigen.

A. Spencer's Relativismus.

Es liegt im Wesen des dogmatischen Denkens, dass es versucht, ein der gegebenen Wirklichkeit der Dinge zu Grunde liegendes letztes, nämlich unbedingtes Seiendes zu bestimmen (die empirischen Dinge erweisen sich ja durchweg als bedingte Existenzen) und die Beziehungen der absoluten Elemente, aus welchen die Veränderung hervorgeht, in klaren Begriffen zu denken. Soll diese Aufgabe gelöst werden, so muss man

jedoch über das Gegebene hinaus und zu rein gedanklichen Construktionen übergehen. Auch so indess, auf dem Wege der Spekulation, ist es, wie wir gezeigt haben, noch Keinem gelungen zum Ziele zu gelangen; ein Umstand, der sehr zu Ungunsten des ganzen Unternehmens spricht. Kant hatte nun geraden Wegs nachzuweisen versucht, dass eine Lösung des metaphysischen Problems unmöglich ist, dass wir niemals das Gegebene auf ein Unbedingtes werden zurückführen können, dass vielmehr unsere Begriffe von den Dingen unvermeidlich in Relationen stecken bleiben müssen; und zwar auf zweifachem Wege: indirekt durch seine Kritik der Antinomien und Paralogismen, direkt durch die Analyse des Erkennens.

In ähnlicher Weise bekämpft auch Spencer in zweifacher Weise die Aspirationen der spekulativen Metaphysik. Denn wenn wir oben ihn als einen Vertheidiger der Metaphysik bezeichneten, so verstanden wir unter Metaphysik nur im allgemeinen die der subjektiven Richtung der Erkenntnisskritik entgegengesetzte Richtung des Denkens auf das Gegenständliche, wir hatten den dogmatischen Charakter des metaphysischen Denkens im Auge und das Zutrauen des Metaphysikers, dass es überhaupt möglich sei über die Dinge zu urtheilen, ohne erst die Tragweite unseres Erkennens geprüft zu haben. Der Dogmatismus schliesst aber die Skepsis nicht aus, und speciell nicht den Zweifel, ob es möglich sei, mit Benutzung derjenigen Vorstellungselemente, die uns überhaupt zur Verfügung stehen, den Begriff des absoluten Seins, zu dem die dogmatische Auffassung der Dinge unfehlbar hinführt, auch in concreto auszudenken, ihm einen bestimmten Inhalt zu geben.

Spencer sucht nun in der That zunächst von den höchsten Realbegriffen, mit denen die Wissenschaften operiren, dem Begriffe der Materie, der Kraft, des Subjekts oder der Seele zu zeigen, dass dieselben nicht als Gedankenbilder eines absoluten, an sich bestehenden Seienden betrachtet werden können*). Wir sehen von seiner höchst scharfsinnigen Kritik des Begriffes der Materie ab. Was die Kraft betrifft, so

*) „First Principles“ I. c. 3 (vol. I. „A system of philosophy“).

betont er den subjektiven Ursprung des Inhaltes dieses Begriffes; durch das Gefühl der Muskelanstrengung könnten wir uns die Causalität der Materie nur symbolisiren, da es unstatthaft sei, in den Dingen, welche Kräfte zeigen, in ähnlicher Weise wie in uns selbst innere Zustände, also auch ein Bewusstsein anzunehmen. Ferner führe die physikalische Analyse der Erscheinungen nothwendig dazu, alle Wirkung als Fernewirkung anzusehen, denn wenn wir eine solche auch nicht zwischen den endlichen Massen annehmen wollten, so müssten wir dieselbe doch jedenfalls zwischen den Theilchen des Aethers, die die scheinbaren Fernewirkungen der Massen vermitteln, statuiren. Fernewirkung sei nun aber für das Denken nicht fassbar. So ergibt sich als Schluss, dass in der theoretischen Wissenschaft eine Begreiflichkeit des Wirklichen in seinen letzten Gründen nicht erreicht wird.

Dies Ergebniss findet der Philosoph weiterhin auch durch die direkte Analyse sowohl des „Resultats“ alles Denkens, als durch die des „Denkprocesses“ bestätigt. Worin, so fragt er, besteht unser Verstehen der Aussenwelt? Darin, dass wir das Einzelne als Fall eines allgemeinen Gesetzes auffassen, dieses eventuell unter ein noch allgemeineres unterordnen u. s. w. Nehme man nun an, dass diese Subsumtion sich endlos fortsetzen lasse, so sei also eo ipso ein abschliessendes Begreifen ausgeschlossen, höre sie aber irgendwo auf, so höre auch das Begreifen auf, denn die allgemeinsten Gesetze müssten nothwendig unbegriffen bleiben (a. a. O. c. 4). Man sieht, dass Spencer die Annahme des extremen Rationalismus, dass alle Naturgesetze sich schliesslich in Identitäten auflösen lassen, überhaupt nicht in Erwägung zieht. — Prüfe man weiter den Process des Denkens, so zeige sich, dass derselbe immer die Beziehung von Erkenntnisssubjekt und Erkenntnissobjekten, ferner eine Beziehung der Erkenntnissobjekte zu einander einschliesse; Bedingungen, die alle die Möglichkeit ein Unbedingtes, Absolutes zum Inhalte des Denkens zu machen, völlig ausschliessen.

„Könnten wir uns eines Absoluten bewusst sein, so müssten wir wissen, dass ein Objekt, welches uns zunächst in Beziehung zu unserem Bewusstsein gegeben ist, zugleich als ein Objekt gelten könnte, so wie es an sich, unabhängig vom Bewusstsein existirt; um aber diese Identität zu erkennen, müssten wir im Stande sein, das Objekt im Bewusstsein und das ausser dem Bewusstsein zu vergleichen“. . . „Wären wir uns also selbst eines Absoluten bewusst, so könnten wir doch nicht wissen, dass es ein Absolutes ist“. . . „Als Objekt des Bewusstseins ist jedes Ding nothwendig relativ, und was ein Ding etwa ausserhalb des Bewusstseins bedeutet, kann uns kein Zustand des Bewusstseins sagen“ (a. a. O. pag. 78). Spencer adoptirt ferner den bereits durch Hamilton angegebenen Beweisgrund, dass alles Denken und Erkennen wesentlich eine Bestimmung eines Gedankeninhaltes durch den anderen ist, und zum mindesten eine Unterscheidung des einen vom anderen und am anderen, bezw. eine Vergleichung mit einem anderen einschliesse. Er legt dabei ein besonderes Gewicht auf das Moment der Vergleichung, da er alles Erkennen als eine wesentlich „classifikatorische Thätigkeit“ definirt; eine Erkenntniss des Absoluten muss hiernach unmöglich sein, da es im ganzen Umkreise des Bewusstseinsinhaltes kein Vergleichsglied für dasselbe giebt.

B. Die Formen der Gewissheit und das Apriorische.

1. Das allgemeine Kriterium der Wahrheit und speciell der apriorischen.

Wir haben die ausserordentlich sorgfältigen und bündigen Darlegungen Spencer's hier in nuce wiedergegeben, da sie die Basis bilden, welche von allen neueren Forschern, so sehr sie weiterhin auseinandergehen mögen, anerkannt wird. Die Frage ist jetzt, worauf das erkennende Bewusstsein bei den Aussagen, denen es objektive Giltigkeit beimisst, sich stützt, da es anerkanntermaassen nicht aus sich selbst herausgehen kann, um direkt seine Aussagen den Verhältnissen des transcendenten Seins anzupassen.

Wir haben schon oben (pag. 275) gesehen, dass nach

Spencer der Grund aller Gewissheit in der von dem Bewusstsein gefühlten Unmöglichkeit beruht, das Gegentheil einer gewissen (eben der giltigen) Gedankenverbindung zu vollziehen. Dies Kriterium hat jedenfalls den Vorzug grosser Allgemeinheit, denn es umfasste auch die (von Mill allein anerkannte) sinnliche Evidenz der Wahrnehmungserkenntniss mit, ohne daneben den Fall auszuschliessen, dass es noch andere Vorstellungsverbindungen geben kann, denen der gleiche objektive Zwang anhaftet. Das Bedenken Mill's, dass viele Behauptungen, die sich ehedem als unmittelbar zwingende aufdrängten, später als irrig erkannt worden sind, hat Spencer, wie uns scheint, in unwidersprechlicher Weise widerlegt, indem er darauf hinweist, dass die Möglichkeit des Irrthums bei der Anwendung eines Princips, die Richtigkeit desselben nicht aufhebt (a. a. O. 429). Er führt ferner Mill durch die Bemerkung ad absurdum, dass, wer die allgemeine Giltigkeit jenes Kriteriums nicht zugeben will, jedem logischen Schluss mit Zweifel begegnen muss, da die Giltigkeit des Schlusssatzes nur darauf beruhe, dass jede andere Folgerung als die eine uns unbegreiflich erscheine; und zeigt schliesslich, dass selbst vom Gesichtspunkte des Empirismus eine Gedankenverbindung, die (durch Association) für das Bewusstsein eine untrennbare geworden ist, als objektiv giltig anerkannt werden müsse, da sie ja diesen Charakter nur dadurch gewonnen haben könne, dass die Erfahrung in unzähligen Fällen die betreffenden Objekte verbunden vorführte. Giebt es in der Natur irgend welche absolute Gleichförmigkeiten, so müssen diese, nach den Principien des Associationismus, untrennbare Vorstellungsverbindungen erzeugen, und somit kann man umgekehrt schliessen, dass sicher in weitem Umfange diejenigen Verknüpfungen, die uns als denknothwendige erscheinen, unbedingten realen Zusammenhängen (Naturgesetzen) entsprechen; jedenfalls aber kann keine unmittelbar auf Erfahrung gegründete Behauptung eine höhere Gewissheit in Anspruch nehmen, als eine auf die innere Evidenz gegründete, da eine solche der ersteren Art sich nur auf eine übersehbare Zahl von Fällen stützt, eine solche der letzteren Art aber nur als das Resultat einer un-

geheuren Zahl gleicher Fälle entstanden sein kann (430). So wird der Empirismus durch seine eigenen Gründe geschlagen.

Die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung zu bezweifeln war, wie wir wissen, dem Empiristen Mill nicht in den Sinn gekommen, obgleich er dies mit gleichem Rechte hätte thun können; und so dreht sich der von den beiden wissenschaftlichen Gegnern mit so grossem Aufwand von Scharfsinn geführte Streit wesentlich um die Frage der Existenz einer unmittelbar gewissen und zuverlässigen Erkenntniss aus blossen Begriffen oder aus reiner Anschauung. Dass die letzte Quelle aller Gewissheit im Bewusstsein selbst liegen müsse, konnte und wollte wohl auch Mill nicht in Abrede stellen. Zwar controlliren wir unsere verwickelteren Aussagen an dem Thatbestande der Wahrnehmung, an der Erfahrung, aber unser Glaube an diesen Thatbestand selbst muss doch ein unmittelbarer, innerlicher sein, da es für denselben keine weitere äussere Instanz giebt, wie es für die Verbindungen des freien produktiven Denkens die Erfahrung ist. Warum soll nun ausschliesslich in dem Falle der Wahrnehmung und nirgends sonst ein unmittelbarer Glaube zulässig sein? Wir sahen schon oben, dass diese Einschränkung aus keinem allgemeinen und in der Sache selbst liegenden Grunde gerechtfertigt werden kann; und die weiter von Spencer vorgebrachten Gründe bestärken diese Position. Damit ist nun freilich noch nicht bewiesen, dass es auch wirklich neben der Wahrnehmung noch unmittelbar gewisse, also innerlich nothwendige Principien der Erkenntniss giebt. Womit begründet Spencer diese von ihm faktisch gemachte Annahme?

Sehen wir ab von der Mill gegenüber gewiss äusserst beweiskräftigen Darlegung, dass es, falls überhaupt in der Erscheinungswelt es objektiv unbedingt stattfindende Verknüpfungen giebt, nothwendig auch im Bewusstsein untrennbare Vorstellungsverbindungen entstanden sein müssen, so kann im übrigen Spencer ebenso wie Kant nur an die Selbstbesinnung des (entwickelten) Bewusstseins appelliren, welche Jedem so und so viele „denknothwendige" Sätze aufzeigen

werde; er führt also das Apriori, ebenso wie der andere genannte Denker, als eine Thatsache der (inneren) Erfahrung ein, und zählt einfach (a. a. O. 7. c. 10) eine Anzahl Sätze als für sein (und, wie erwartet wird, jedes andere) Bewusstsein denknothwendige auf. Von Interesse ist uns zu sehen, wie er überhaupt die Urtheile ihrem logischen Charakter nach eintheilt, und wie er dabei die Eigenthümlichkeit der apriorischen Evidenz näher bezeichnet.

Alle Aussagen zerfallen nach Spencer in solche, bei denen das Prädikat unveränderlich mit dem Subjekt zusammen existirt, und solche, bei denen dies nicht der Fall ist. Im ersteren Falle schwebt die ausgesagte Bestimmung dem Bewusstsein eben so lange vor, als das Objekt, von dem sie ausgesagt wird; im letzteren Falle kann dagegen die ausgesagte Bestimmung aus dem Bewusstsein verschwinden, während das Ding, von dem sie ausgesagt wird, bleibt (7. c. 10. 425). Man möchte denken, dass mit der ersteren Klasse die apriorischen, mit der zweiten die empirischen Urtheile gemeint seien; dem ist jedoch nicht ganz so. Es wird nämlich noch weiter von ihm der Unterschied gemacht, ob die Verbindung zwischen Ding und Bestimmung, oder Subjekt und Prädikat, eine zeitweilig unbedingte (temporarily absolute), oder eine beständig unbedingte (permanently absolute) ist; in die eine Unterabtheilung fallen die Wahrnehmungsurtheile, in die andere die Urtheile a priori. Bei den letzteren ist die Verbindung von Subjekt und Prädikat eine beständig und unter allen Umständen für das Bewusstsein zwingende, bei den ersteren nur während der Wahrnehmung; denn während des Wahrnehmungsaktes, z. B. eines laufenden Pferdes, ist es unmöglich, die Vorstellungen Pferd und Bewegung zu trennen, nachher aber sehr gut. Die Nebeneinanderstellung der beiden Arten von Urtheilen auf Grund des Zwanges zur Verbindung zweier Vorstellungen, dem in beiden Fällen das Bewusstsein unterworfen ist, ist nun charakteristisch für Spencer's Auffassung des Apriorischen. Wird doch in der Regel das Moment, auf welches der Philosoph in seiner Definition den Nachdruck legt, keineswegs als der adäquate Ausdruck des eigentlichen Wesens des

Apriori angesehen; deutsche Aprioristen pflegen vielmehr das Specifische der apriorischen Evidenz in dem Bewusstsein der nothwendigen sachlichen Zusammengehörigkeit der betreffenden Vorstellungsinhalte zu suchen; die Mehrzahl derselben würde die Kennzeichnung derselben durch den Zwang, mit welchem die Vorstellungsinhalte sich im Bewusstsein gegenseitig festhalten, nur als eine denominatio extrinseca gelten lassen.

Ohne Zweifel gleichen sich nun zwar ein beliebiges Wahrnehmungsurtheil und die Aussage des Axioms: Scheitelwinkel sind gleich (wenn man diesen Satz einmal als Axiom gelten lassen will) darin, dass in beiden Fällen der Versuch, das Prädikat des Urtheils von dem Subjekte im Bewusstsein zu trennen und also Scheitelwinkel ohne die Bestimmung der Gleichheit, oder, was auf dasselbe hinausläuft, als ungleich vorzustellen, unausführbar ist; die richtige Prädicirung stellt sich beide Male allerdings als eine erzwungene dar, der nicht aus dem Wege zu gehen ist. Aber es tritt doch hierbei ein Unterschied hervor. Beim Wahrnehmungsurtheil erscheint uns der „Zwang" als ein äusserer, d. h. als ein äusserer für das urtheilende Subjekt, dem die Empfindungen ohne Zuthun der Denkthätigkeit gegeben sind; bei der Aussage des Axioms stellt sich der Zwang zum richtigen Urtheil als ein innerer dar; die Denkthätigkeit erzeugt mit dem Vorstellungsbilde der Scheitelwinkel zugleich das Prädikat der Gleichheit. Dieser Unterschied wird nun nicht vollständig getroffen, wenn die Untrennbarkeit von Subjekt und Prädikat im ersteren Falle als eine zeitweilige, im letzteren als eine permanente bezeichnet wird; der Umstand, dass in der Wahrnehmung Subjekt und Prädikat immer nur nebeneinander gegeben sind, in dem Axiom dagegen das Prädikat mit dem Subjekt im Denken (oder in der Anschauung) erzeugt wird, und dass uns gerade dabei die Untrennbarkeit beider zum Bewusstsein kommt, wird nicht berücksichtigt. Man denke sich den Fall, dass in unserer Phantasie beständig das Bild eines laufenden Pferdes vorschwebte, oder dass wir niemals ein Pferd in Ruhe gesehen hätten, es uns also wahrscheinlich nicht anders würden vorstellen können als laufend, würden wir dann es als ein denk-

nothwendiges Axiom aussprechen: das Pferd (bezw. jedes Pferd) läuft?

So scheint uns allerdings Spencer in seiner Definition der apriorischen Erkenntniss im Unterschiede von anderen Erkenntnissweisen das Wesentliche derselben zu verfehlen, welches eben darin liegt, dass hier vermöge der aktiven Bethätigungsweise der Erkenntnissfunktion Subjekt und Prädikat verknüpft sind, dass es uns unmöglich erscheint, sofern wir überhaupt erkennend thätig sind, ihre Verbindung aufzuheben und abzuändern, während wir uns sehr wohl wenigstens die Möglichkeit denken können, dass Vorstellungsverbindungen sich unserem Bewusstsein als untrennbare aufzwängen, ohne dass doch deshalb die Aufhebung derselben einer Aufhebung der Erkenntnissthätigkeit gleichkäme. Spencer definirt eben, um es kurz zu sagen, das Apriorische nicht nach seiner inneren, logischen, sondern nur nach seiner psychologischen Seite. Es liegt dies an der Auffassung des Bewusstseins, welche dieser Philosoph von vornherein mitbringt. Das Bewusstsein gilt ihm lediglich gewissermassen als ein Raum, in welchem sich Vorstellungen bewegen. Er geht nun darauf aus, die verschiedenen Arten, wie Vorstellungen in der Erkenntniss, im Urtheil verknüpft sein können, zu definiren durch Beziehungen, wie sie sich zwischen den in dem selbst wirkungslosen Bewusstseinsraume gesetzten Vorstellungen entwickeln könnten, ohne zu bedenken, dass im Urtheil sich eine über den Vorstellungsinhalten stehende, dieselben bearbeitende Funktion bekundet. Auch Spencer steht insofern wenigstens auf dem Boden des Associationismus, als er die Apperceptionsthätigkeit von vornherein nicht sowohl läugnet, denn er spricht gar nicht von ihr, sondern ignorirt, und demnach auch keine specifischen Normen der apperceptiven Verknüpfung, sondern nur die psychologischen Gesetze der loseren oder engeren Vorstellungsverkettung und Verschmelzung kennt, auf Grund deren er nun nicht allein den psychologischen Vorstellungslauf, sondern auch die logischen Beziehungen der Vorstellungen in der Erkenntniss zu deduciren sucht.

Auf diesem Standpunkte kommt sonach den „denknothwendigen“ Vorstellungsverbindungen im Grunde doch auch nur ein thatsächlicher, assertorischer und nicht ein eigentlich apodiktischer Charakter zu. Die unbedingte Giltigkeit derselben soll ja nicht mehr bedeuten, als dass sie sich dem Subjekt zu allen Zeiten in derselben Weise aufdrängen, wie die Wahrnehmungsurtheile es zeitweilig thun; es ist keine Rede davon, dass im ersteren Falle Subjekt und Prädikat des Urtheils in irgend einer inhaltlichen Beziehung zu einander stehen müssten, so dass das Subjekt gar nicht vollständig gedacht werden könnte, ohne das Prädikat mitzudenken; in beiden Fällen stehen nach Spencer Subjekt und Prädikat gleich äusserlich neben einander, und verdanken ihre Verbindung einem ihnen selbst fremden Princip; so wenig in einem Wahrnehmungsinhalte ein Hinweis auf andere liegt, die etwa mit ihm verbunden vorkommen, so wenig liegt auch sonst je in einer Vorstellung allein eine andere als zugehörig bereits mitbegründet.

In diesem Punkte liegt der Unterschied des Spencer'schen Apriorismus von dem deutschen. Kann man vom Standpunkte des letzteren zwar auch sagen, dass es bei apriorischen Urtheilen unmöglich ist, Subjekt und Prädikat zu trennen, so wird doch als der Grund dieser Unmöglichkeit nicht der psychologische Zwang, sondern die sachliche Zusammengehörigkeit des Verbundenen angesehen; das Bewusstsein derselben mache die specifische Apodicticität der Erkenntniss aus. — Die Unterscheidung des Apodiktischen und Assertorischen ist bekanntlich hauptsächlich durch Leibniz als eine fundamentale aufgestellt worden. Sie deckt sich bei ihm mit der anderen zwischen sinnlicher und verstandesmässiger Erkenntniss, von der die erstere nur auf der äusseren (in der Wahrnehmung gegebenen) Verbindung der Vorstellungen, die letztere auf der Einsicht in ihre innere Zusammengehörigkeit (welche durch Auflösung der complexen Vorstellungen in ihre Elemente gewonnen werden soll) beruhen.

Wenn Kant auch die Meinung des Leibniz aufgab, dass diese Zusammengehörigkeit sich stets auf Identitäten zurückführen lasse, und der analytischen Erkenntniss a priori die

synthetische an die Seite stellte, so hielt deswegen doch auch er daran fest, dass die bloss faktische Untrennbarkeit der Elemente eines Wahrnehmungsganzen von der Untrennbarkeit der Elemente eines reinen Begriffes oder eines Ganzen in der reinen Anschauung specifisch unterschieden sei. Nimmt man dies einmal an, so ist es natürlich von vornherein ausgeschlossen, das Apriorische als das Ergebniss gehäufter und vererbter Erfahrung erklären zu wollen; denn durch noch so vielmalige Wiederholung wird die nur äussere, assertorische Verbindung zweier Elemente der Wahrnehmung nicht in eine apodiktische übergehen können, welche ja von jener wesentlich verschieden sein soll. Andrerseits bricht Spencer, indem er das Moment der Apodicticität in der Erkenntniss nicht anerkennt, von vornherein mit dem erkenntnisstheoretischen Intellektualismus. Die Denkthätigkeit als ein Princip der Einheit und des Zusammenhangs in der Erkenntniss wird bei ihm, wie vorauszusehen ist, keinerlei Rolle spielen, nachdem er das Wesen des Apriori glaubte erklären zu können, ohne diesen Begriff heranzuziehen; wer nicht principiell in der Denknothwendigkeit die Bethätigung einer specifischen intellektuellen Funktion sieht, wird weiterhin keine Veranlassung finden, eine solche vorauszusetzen. So stehen wir also hier vor einer entscheidenden Frage.

Wenn dieselbe nach unserer Ansicht unbedingt nur in dem Sinne eines Leibniz und Kant entschieden werden kann, so würde uns das nicht hindern, eine anderweite Entscheidung derselben und Gründe, die etwa gegen den Intellektualismus vorgebracht würden, vorurtheilslos zu prüfen. Es ist zu bedauern, dass Spencer sich mit dieser Anschauung überhaupt nicht auseinandergesetzt hat. Der Begriff einer verknüpfenden (synthetischen) logischen Funktion existirt für ihn überhaupt nicht einmal als ein zu bekämpfender; er geht seine Richtung, ohne zu fragen, welche andere Bahnen sich etwa vom Scheidewege aus einschlagen liessen, und warum dieselben nicht eingeschlagen werden dürfen. So macht sich auch hier der den englischen Philosophen eigenthümliche Mangel der Kenntniss fremder Systeme zu Ungunsten der Sache bemerklich.

2. Die Erhaltung der Kraft als oberste apriorische Wahrheit.

Welches sind nun materiell die dem entwickelten Bewusstsein unvertreiblich anhaftenden, also apriorischen Begriffe (conceptions)? Unverweigerlich haben wir nach Spencer zunächst die Giltigkeit des Denkens selbst in seiner einfachsten Aeusserung als Unterscheidung von Aehnlichkeiten und Unähnlichkeiten anzuerkennen. Anzuerkennen haben wir zweitens die Thatsache, dass das seinem eigentlichen Wesen nach uns unbekannte und unerkennbare Absolute sich in der Zweitheilung eines Subjekts und Objekts in der Erscheinung darstellt. Anzuerkennen haben wir drittens die Principien der Erhaltung der Materie und der Kraft. Auf diesen Grundlagen ruht alles weitere Denken.

Indem wir die beiden ersten Postulate vorläufig bei Seite lassen, haben wir uns mit dem dritten genauer zu beschäftigen, welches von den anderen beiden in mehrfacher Hinsicht verschieden ist; auch giebt Spencer für dasselbe in der That einen Beweis, indem er zeigt, dass es eine nothwendige Folge des Princips der Relativität aller Erkenntniss, des phänomenalen Charakters der Erfahrungsobjekte ist.

Die Vorstellung der Materie enthält nach Spencer, wenn man ihr auf den Grund geht, zwei Elemente in sich: Ausdehnung und Undurchdringlichkeit (resistance), welche keine wissenschaftliche Ausgestaltung des Begriffes (auch nicht die Atomistik) weiter ableiten oder entbehren kann. Von diesen sei aber die Ausdehnung eine (im erkenntnisstheoretischen oder psychologischen Sinne) sekundäre und nur die Undurchdringlichkeit eine primäre Bestimmung, da, wie die psychologische Analyse zeige, die Raumvorstellungen sich aus Widerstandsempfindungen ergeben. So sei denn die Wahrnehmung der Undurchdringlichkeit, des Widerstandes oder der Kraft das, worauf die Vorstellung der Materie zuletzt beruhe*). Ueber-

*) F. Princ. I. c. 3: it follows that forces standing in certain relations form the whole content of our idea of matter.

haupt setze sich der ganze Inhalt der sinnlichen Wahrnehmung zuletzt aus Kraftempfindungen zusammen; diese sind die Einheiten, aus welchen alle anderen scheinbaren Data der Erfahrung durch Verschmelzungsprocesse hervorgegangen sind, und in welche sie sich (psychologisch) auflösen lassen*). Jene Einheiten selbst sind absolut nicht weiter zu zerlegen und zu erforschen. Wir geben diese Theorie der Wahrnehmung, welche der Philosoph in dem analytischen Theile seiner „Principien der Psychologie" näher zu begründen und auszuführen gesucht hat, hier zu, um zu sehen, wie er das Erhaltungsgesetz der Materie und Kraft auf dieselbe zu stützen sucht.

Das Entstehen oder Vergehen von Materie, so argumentirt Spencer, ist unvorstellbar, „denn alles Vorstellen und Denken**) besteht in der Feststellung bezw. Anerkennung von Beziehungen; eine Beziehung kann sich aber im Bewusstsein nicht geltend machen, also ein Denken nicht stattfinden, wenn für das eine Glied derselben kein Repräsentant im Bewusstsein ist; daher ist es unmöglich, zu denken, dass Etwas zu Nichts wird oder umgekehrt, weil das Nichts kein Gegenstand des Bewusstseins sein kann". Dieser Beweis ist ersichtlich demjenigen Kant's für das Beharrungsaxiom sehr ähnlich. Wir betonen hauptsächlich, dass auch Spencer die eigenthümliche (transcendentalistische) Schlussweise anwendet, dass das Unvorstellbare auch nicht sein kann; auch er macht also, trotz seines Realismus, die Erscheinungswelt vom auffassenden Bewusstsein abhängig; denn ohne Rücksicht auf das Absolute, welches den äusseren Erscheinungen zu Grunde liegt, wird angenommen, dass Nichts in der Erscheinungswelt wirklich sein kann, was der Form des Bewusstseins nicht entspricht, so dass dieses hier nicht nur als das Correlat der Erscheinungen, sondern als ein dieselben wenigstens ihrer Form nach mitbestimmender Faktor auftritt.

*) a. a. O. 50: Matter and Motion, as we know them, are differently conditioned manifestations of Force. Space and Time, as we know them, are disclosed along with these different manifestations of Force as the conditions under which they are presented.

**) „Thought" ist bei Spencer der allgemeine Ausdruck für jede Art des Erkennens und umfasst sowohl das blosse Gewahrwerden eines Inhaltes als den Denkakt, welcher ja nach seiner Theorie auch nichts Anderes ist.

Das Postulat der Constanz der Materie ist aber, wie weiter erörtert wird, im Grunde genommen nur ein specieller Fall von dem allgemeineren Gesetz der Erhaltung der Kraft. Denn da die Quantität der Materie nur dynamisch (nach Gewicht) gemessen werden könne, so haben wir es bei der Materie eigentlich nur mit einer gewissen Form der Kraft zu thun. Worauf gründet sich nun allgemein die Forderung der Constanz desselben Kraftvorrathes? — Dieselbe kann weder aus der direkten Wahrnehmung der Kräfte hervorgegangen sein, denn die subjektive Kraftempfindung ist nichts weniger als unveränderlich, noch auch kann sie ein Ergebniss der Induktion sein, da alle Schlussfolgerung aus Erfahrung die Anerkennung der Constanz der Kraft bereits voraussetzt. Es liegt Spencer besonders daran, diese seltsame Behauptung, welche dem Kraftaxiom die methodische Bedeutung beimisst, welche man in der Regel dem Causalprincip zuschreibt, zu motiviren. Wenn wir z. B. bei einem chemischen Processe, so meint er, aus Erfahrung nachweisen, dass die Gewichtssumme aller Bestandtheile nach dem Processe dieselbe ist wie vorher, so nehmen wir dabei an, dass die Gewichtseinheiten, mit denen wir gewogen haben, dieselben bleiben, dass ein Gramm fortdauernd gleich schwer ist; andernfalls wäre die Wägung ohne jede Beweiskraft. Somit sei hier die Annahme der Constanz der Kraft die Voraussetzung, auf welche sich der empirische Beweis der Constanz des Stoffes gründe; und so in allen Fällen.

Diesem indirekten Beweise wird ein direkter aus der Natur des „Denkens" hinzugefügt. Es sei unmöglich, sich ein Bewusstsein vorzustellen, welches die Erhaltung der Kraft nicht als etwas unmittelbar und selbstverständlich Gewisses anerkennen würde. Man könne sich zwar ein Denken vorstellen, dem etwa die Formen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit fremd wären; denn Denken ist eine Anerkennung von Beziehungen (establishment of relations), nicht alle Beziehungen aber brauchen räumliche und zeitliche zu sein. Aber das Denken

könne unmöglich vor sich gehen, ohne irgend ein Material zu Beziehungen zu haben, und somit könne es keine denkbare Art von Bewusstsein geben, „welche nicht ein beständig Existirendes als Datum einschlösse“ (F. Princ. II. c. 6. 62).

Die Hauptfrage ist jetzt: Was ist die Kraft, welche constant bleibt? Es kann dies, nach Spencer, natürlich nicht der Inhalt unserer Empfindung der Muskelanstrengung sein, welchen wir in dem empirischen Kraftbegriffe objektiviren; „die Kraft, deren Beharrung wir behaupten, kann vielmehr nur die absolute Kraft sein, welche wir in Gedanken als das nothwendige Correlat jenes Kraftphänomens hinzusetzen müssen. Und somit meinen wir mit der Beharrung der Kraft in Wahrheit die Beharrung einer Macht (Power), welche ausserhalb unseres Erkennens und Vorstellens liegt; die Erscheinungen in uns selbst und ausser uns beharren nicht, das Beharrende ist vielmehr die unbekannte (transcendente) Ursache dieser Erscheinungen“ (a. a. O. 60).

Aus dem Beharrungsgesetz der Kraft wird nun erst die „Constanz der Beziehungen zwischen Kräften“, mit anderen Worten das Gesetz der Gleichförmigkeit des Naturgeschehens, das Causalgesetz gefolgert. Gesetzt, eine gegebene „Erscheinungsform der Kraft“ gehe unter gewissen Umständen einer anderen Erscheinungsform voraus oder folge ihr nach, so muss sie derselben in allen Fällen, wo die Umstände dieselben sind, vorangehen oder ihr nachfolgen: „Jede Form des Absoluten muss ein unveränderliches quantitatives und qualitatives Verhältniss zu der Form des Absoluten haben, welche wir ihre Folge nennen“ (a. a. O. II. c. 7. 63). Denn gesetzt es bestände in zwei Fällen eine genaue Gleichheit nicht nur zwischen den hervorstechenden Antecedentien, die wir Ursachen nennen, sondern auch zwischen den begleitenden Umständen oder Bedingungen, so können nicht ungleiche Folgen angenommen werden, ohne eine Kraft als geschaffen oder vernichtet anzusehen. „Wenn die betheiligten Kräfte in beiden Fällen in Bezug auf Grösse und Anordnung übereinstimmen, so kann man das Produkt ihrer vereinten Thätigkeit nicht für verschieden halten, ohne eine oder mehrere der Kräfte als vermehrt oder vermindert zu betrachten“.

Wir haben diese Deduktion möglichst ausführlich wiedergegeben, weil sie besonders deutlich den Sinn, in welchem Spencer die Kraft und ihre Erhaltung versteht, erkennen lässt. Wir wollen jetzt zu zeigen versuchen, dass seine Deutung dieser Begriffe eine völlig unhaltbare und unwissenschaftliche ist; dass es ihm nur auf Grund einer völligen Verfälschung und Verwischung fundamentaler physikalischer Begriffe scheinbar gelungen ist, die Constanz der Kraft zu dem Range einer a priori gewissen Wahrheit hinaufzuschrauben, und für den Kraftbegriff diejenige Deutung zu gewinnen, welche ihn weiter als das gedankliche Correlat des Absoluten erscheinen lässt.

Die Erörterungen Spencer's leiden nun von vornherein an dem Fehler, dass der Kraftbegriff in einer ganz verschwommenen und unklaren Bedeutung eingeführt wird, so dass es kein Wunder ist, wenn der Philosoph schliesslich zu einer, seinen spekulativen Intentionen entsprechenden Bestimmung desselben gelangt; es ist keine Kunst, aus einem Begriffsnebel das Gebäude heraustreten zu lassen, welches Einem beliebt. Freilich verräth das Erzeugniss der Taschenspielerkunst seinen Ursprung selbst dadurch, dass es sich bei näherem Zusehen als ungreifbar und unverwendbar erweist. Für Naturforscher wäre es zum mindesten sehr interessant, wenn es der Philosophie gelänge, das Axiom, welches in der modernen Physik sich als ein so fruchtbarer Leitfaden der Forschung erwiesen hat, a priori als eine denknothwendige Voraussetzung zu begründen; aber sie werden sich mit Recht bedanken, wenn ihnen statt des präcis und streng zu formulirenden Gesetzes der Erhaltung der Energie ein vages, von transcendenten Realitäten handelndes Princip angeboten wird.

Spencer's Analyse des Wahrnehmungsinhaltes kommt, wie wir sahen, zu dem Resultate, dass Kraftwahrnehmungen den eigentlichen primitiven Stoff bilden, aus welchem jener Inhalt in seinem ganzen Umfange gemacht ist; alle unsere Vorstellungen von äusseren Erscheinungen, heissen dieselben nun Dinge oder Verhältnisse, sind Complexionen aus Kraft-

empfindungen; „wir können die Gleichungen aller Phänomene so weit vereinfachen, bis die complexen Zeichen, welche in denselben vorkommen, als gewisse Funktionen jenes Grundzeichens dargestellt sind“. Hier ist also unter Kraft der Inhalt der primitiven Empfindung des Widerstandes bezw. der mit dieser eng verbundenen Empfindung der Muskelanstrengung*) gemeint; also ein rein subjektives oder zum mindesten nur phänomenales Element. Die realistische Voraussetzung, dass wir Veranlassung haben zu glauben, dass unserer (subjektiven) Kraftempfindung und somit überhaupt der erscheinenden Wirklichkeit eine transcendente, im Uebrigen unbekannte Ursache entspreche, lassen wir, vorbehaltlich späterer Prüfung, hier gelten. Die Kraft, deren quantitative Unveränderlichkeit wir mit Denknothwendigkeit annehmen müssen, soll also nur das nicht erscheinende Correlat jener Empfindung, also ein gänzlich ausserhalb des Bereiches der unmittelbaren Erfahrbarkeit liegendes Element sein, von dem wir weiter keinen Begriff haben, als dass es eben der uns bekannten Empfindung in einer unbekannten Weise correspondirt. Das, dessen Constanz Spencer behauptet, ist also ein Objekt, mit dem die Naturwissenschaft wenigstens niemals zu thun hat; ob dieses X sich unverändert erhält oder nicht, ist für die letztere völlig bedeutungslos, ausser seine Constanz machte sich mittelbar auch irgendwie in den Erscheinungen bemerklich. Es fragt sich also, welche Bestimmungen der Erscheinungen von diesem X so abhängen, dass in ihnen sich die Constanz desselben irgend wie bekunden muss. Da nun die transcendente „Kraft“ nur als die Ursache der Widerstands- bezw. Druck-, überhaupt der subjektiven Kraftempfindung definirt ist, so würde zu erwarten sein und nur zu erwarten sein, dass diese Empfindung uns an den Erscheinungen in stets unveränderter Intensität oder Intensitätssumme entgegentrete. So würde es denn z. B. allerdings eine Folge der vorausgesetzten Constanz der transcendenten Ursache sein, wenn ein und dasselbe Gewichtsstück sich uns zu allen Zeiten durch

*) Vergl. oben bei Maine de Biran.

die gleiche Intensität des Druckes bemerklich macht. Mit einem Worte: der Unveränderlichkeit des transcendenten X würde in den Erscheinungen die Constanz der sogenannten todten Kräfte zu entsprechen haben und allein entsprechen können. Diese besteht aber bekanntlich thatsächlich überhaupt nicht, und so würde die Erfahrung jene denknothwendige Voraussetzung geradezu widerlegen. Die einfache Erscheinung, dass heisses Gas eine grössere Expansivkraft hat, als ein kaltes, würde geradezu unbegreiflich sein, wenn wir annehmen wollen, dass dieser Wirkung eine der quantitativen Veränderung unfähige Ursache zu Grunde liege. Die Ausrede, dass ebenso viel „Kraft“, als an einem Punkte mehr zu Tage tritt, an einem anderen scheinbar verschwunden sein wird, ist unrichtig, da eine Erhaltung auch der Summe aller todten Kräfte in der Welt eben nicht stattfindet. Was sich constant erhält, ist die Summe der lebendigen Kräfte oder Energien; auf diese aber kann man die Beweisführung Spencer's zum grössten Theile gar nicht beziehen.

Dass Kraft und Energie zwei zwar verwandte, aber streng zu unterscheidende Begriffe sind, dürfte unserem Philosophen aus der Physik nicht unbekannt geblieben sein. Trotzdem spricht er überall nur schlechtweg von „Kraft“ und versteht das Wort bald mehr im eigentlichen, engeren Sinne, bald in dem der Energie; da er jedoch als Maass der Kräfte lediglich die Widerstandsempfindung anführt, so können seine Angaben und Behauptungen folgerichtig nur auf die todten Kräfte bezogen werden. — Die Energie ist in der That als Quantum nur in einem Falle unmittelbar wahrnehmbar, nämlich als kinetische Energie eines bewegten Körpers; diese könnte man (wenn auch ohne Genauigkeit) etwa nach der Intensität des Stosses bemessen. Alle anderen Formen der Energie, die potentielle, die calorische u. s. w. sind überhaupt nicht Inhalt unmittelbar sinnlicher Auffassung, sondern nur begrifflich definirt. Ein Wesen, welches nur mit dem Vermögen Widerstände zu empfinden in der Welt stände, würde von diesen Energien gar nichts wissen, und so bekundet sich erst recht die Erhaltung der Energie, die etwa beim Umsatz von Be-

wegung in Wärme stattfindet, in keiner Weise für die Empfindung. Wenn also Spencer argumentirt, dass alles Vorstellen und Denken nothwendig eine unveränderliche, in verschiedene Beziehungen tretende Summe von Inhalt voraussetze, so könnte das höchstens auf die Summe der (subjektiven) Empfindungsintensitäten (der „todten" Widerstandskräfte) bezogen werden, welche die äussere Wirklichkeit (nach dem Ergebnisse der psychologischen Analyse) für uns constituirt, keineswegs aber auf den Energievorrath.

Mit dem gemeinsamen Namen Energie bezeichnet die Physik überhaupt nicht, um dies schon hier kurz zu erörtern, eine concrete Realität von bestimmter sinnlich wahrnehmbarer Beschaffenheit; es ist vielmehr eine Vielheit qualitativ unterschiedener Zustände, welche auf Grund bestimmter thatsächlicher Beziehungen unter diesem Begriffe zusammengefasst werden. Energie der Bewegung, Energie der Lage, calorische Energie, chemische Energie u. s. w. sind an sich ganz heterogene Dinge, und allein die Thatsache, dass die betreffenden messbaren Zuständlichkeiten der Körper nach bestimmten Aequivalenzverhältnissen für einander eintreten, bildet die Veranlassung, sie in gewisser Weise zu identificiren, insofern sie eben alle auf eine mathematische Benennung gebracht werden können. Es liegt nun allerdings nahe, anzunehmen, dass es ein und dasselbe reale Etwas ist, welches in diesen verschiedenen „Formen" sich darstellt, und aus einer in die andere sich „verwandelt", wie man sich auszudrücken pflegt; kurz man wird geneigt sein, den Begriff der Energie nicht nur als eine mathematische Fiktion (wie den des Drehungsmoments, der statischen Momente u. s. w.), sondern als einen Realbegriff aufzufassen, und „die Energie" für Etwas ebenso individuell Qualificirtes und Reales wie die Materie zu halten. Niemand kann dann freilich sagen, worin das „Wesen" der Energie besteht, denn da sie bald als Wärme, bald als Bewegung u. s. w. erscheint, so kann sie keine von diesen ihrem eigentlichen Wesen nach sein. Auch ist die „Verwandlung" derselben aus einer Form in die andere keineswegs unmittelbar beobachtbar; wir bemerken nicht, wie Bewegung sich in Wärme verwandelt, sondern vielmehr wie Bewegung *verschwindet* und Wärme neu *entsteht*; die Vorstellung eines diesem Processe zu Grunde liegenden, innerlich unveränderten und nur in der Erscheinungsform modificirten Realen ist also lediglich eine *Deutung* der Sache. Höchstens, wenn man die Hypothese macht, dass Wärme, Elektricität u. s. w. auf Bewegungsvorgängen beruhen, kann man die Energie als ein in allen Fällen Real-Identisches ansehen, alle Arten der Energie sind dann im Wesen Bewegung; nur die Energie der Lage dürfte sich allerdings kaum als eine verborgene Bewegung auffassen lassen.

Trotzdem hat sich in der modernen Physik in Verbindung mit der immer umfassenderen Constatirung von Aequivalenzen zwischen Bewegungs-, Wärme-, Elektricitäts- u. s. w. Quantitäten der Begriff einer Energie, welche allen diesen Zuständlichkeiten zu Grunde liegt, aber mit keiner derselben identisch ist, immer mehr festgesetzt. In der philosophischen Spekulation wurde derselbe bekanntlich schon durch Leibniz eingeführt; die Existenz einer unveränderlichen Energie-, oder, wie es damals noch unklar hiess, Kraftmenge, war ihm aus spekulativen Gründen feststehend, und Aufgabe der Naturforschung schien es nur noch zu sein, das *Maass* derselben zu suchen. Es wird von ihm mit der „Kraft" als einer zwar sicher vorhandenen, aber ihrer speciellen physischen Beschaffenheit nach erst noch zu bestimmenden Unbekannten operirt. Der Gang der physikalischen Erkenntniss ist der umgekehrte gewesen und musste der umgekehrte sein; hier gilt kein Begriff, der nicht aus den thatsächlichen Verhältnissen motivirt ist, und so musste zuerst die thatsächliche Giltigkeit eines Erhaltungsgesetzes erwiesen sein, ehe der umfassende Begriff der Energie gebildet wurde. Gegen die Deutung des Erhaltungs- oder richtiger Aequivalenzgesetzes, welche bei der Bildung dieses Begriffes, wie eben dargelegt, im Spiele ist, könnte man nun immerhin duldsam sein; dagegen können wir der Ansicht, dass der Begriff der Energie ursprünglich feststehe, und dass an denselben das Axiom der Energieerhaltung als eine unmittelbar evidente Wahrheit sich anknüpfe, welche Spencer vertritt (wenn man seinen vieldeutigen Ausdruck Kraft im Sinne von Energie ver-

steht, und dies ist die einzige Interpretation, bei welcher seine Behauptungen nicht ganz sinnlos sind) nicht zustimmen.

Denn nicht nur, dass der Beweis des Erhaltungsgesetzes thatsächlich zunächst in Bezug auf einzelne specielle Energiearten erbracht, und erst nachträglich dasselbe immer mehr verallgemeinert worden ist, so ist, was die Hauptsache, der allgemeine unbestimmte Begriff der Energie unbedingt erst das Resultat einer ausgedehnten Bearbeitung der Thatsachen, er hat nicht an sich einen Sinn, sondern gewinnt denselben erst als zusammenfassender Ausdruck für eine Vielheit konkreter Zuständlichkeiten; die Aussage, dass die Quantität der Energie unvermehrt und unvermindert bleibt, kann also schon deshalb nicht a priori evident sein, weil sie gar nicht ein einzelnes Urtheil, sondern eine Collektiv-Aussage ist, deren Richtigkeit sich auf diejenige ihrer einzelnen Theile gründet, welche sicher nicht a priori feststeht. Ist es a priori evident, dass Wärme nicht unbedingt neu entstehen und vergehen kann? Doch wohl nicht, und ebenso wenig wird Jemand es für a priori selbstverständlich halten, dass eine Elektricitätsmenge nicht ohne einen proportionirten Aufwand eines anderen Quantums erzeugt werden kann; die allgemeine Behauptung ist aber nichts weiter als die Zusammenfassung dieser einzelnen Behauptungen. — Ein Metaphysiker, der sagen wollte, dass das Reale, dessen Erhaltung ihm a priori feststehe, zunächst allerdings ein X sei, welches erst weiterhin seine nähere Bestimmung finde, entkräftet unsere Erwägung nicht. Denn abgesehen davon, dass es nicht einzusehen ist, wie von einem schlechthin Unbekannten etwas a priori behauptet werden könnte, würde sein Princip doch erst dadurch einen Sinn gewinnen, dass er zeigte, wie dieses X sich in der Erscheinung nothwendig zu den bekannten Formen der Energie specificirt; andernfalls stehen das (angeblich apriorische) metaphysische Erhaltungsgesetz und das physische unabhängig nebeneinander.

In der That ist die Begründung, welche Spencer für das Princip sucht, höchst nichtssagend. Die Prämisse derselben, dass alles Denken sich in Beziehungen bewege, räumen wir ein. Folgt daraus aber, dass zwischen den Inhalten des Vorgestellten bezw. Gedachten Gleichungen bestehen? Zugestanden, dass jedes Gegebene mit einem anderen Gegebenen in Beziehung stehen muss, um vorgestellt werden zu können, so bleibt doch unbestimmt, welcher Art diese Beziehung sei, warum soll es gerade die der quantitativen Identität sein? Zeigt nicht das einfachste Gedankenexperiment, dass wir uns sehr wohl Beziehungen ungleicher Grössen denken können? „Zu denken, dass Etwas Nichts wird — sagt Spencer unter Anderem mit Zugrundelegung seiner realistischen Annahme, dass das Bewusstsein selbst die Erscheinung eines unbekannten Absoluten ist — würde bedeuten, dass die Substanz des Bewusstseins, nachdem sie eben jetzt in einer gegebenen Verfassung existirte, demnächst jeder Verfassung bar wäre“ (F. P. pag. 191 ff.). Aber ist dadurch ausgeschlossen, dass das Bewusstsein von einem intensiveren Zustande zu einem weniger intensiven übergehe? Ganz abgesehen davon, dass doch das, was sich als Energie erhält, gar Nichts unmittelbar im Bewusstsein Gegebenes, sondern ein Produkt des begrifflichen Denkens ist.

Ebenso verfehlt ist der versuchte Nachweis, dass die wissenschaftliche Erfahrung überall auf der stillschweigenden Voraussetzung des Erhaltungsgesetzes beruhe. Alle dynamischen Messungen, meint Spencer, setzen die Unveränderlichkeit der Maasseinheiten, also des Gewichts voraus, Gewicht aber ist Kraft. Dies ist richtig, beweist jedoch gar Nichts, denn es handelt sich bei der Erhaltung der Kraft doch keineswegs um die Unveränderlichkeit der Intensität der N a t u r k r ä f t e, etwa der Schwere! Dass die Intensität der Schwere an der Erde sich zeitlich nicht ändere, ist allerdings eine unbeweisbare Voraussetzung der Physik, ebenso unbeweisbar wie die zeitliche Unveränderlichkeit der Rotationsgeschwindigkeit der Erde, für welche, da sie selbst das Zeitmaass bestimmt, kein äusserer Maassstab existirt. Dass Spencer überhaupt durch derartige Erwägungen die „Erhaltung der Kraft“ zu beweisen sucht, verräth nur, wie wenig geläufig dem im biologischen Denken so geübten Philosophen die physikalischen Abstraktionen sind.

Nach dem Vorangegangenen werden wir auch der Ableitung des Causalgesetzes aus demjenigen der „Erhaltung der Kraft“ wenig Vertrauen entgegenbringen. In der That beruht dieselbe auf einem neuen Trugschlusse. Ganz allgemein ist doch wohl dieses klar, dass die Erhaltung der Energie sehr wohl stattfinden könnte, ohne irgend eine Regelmässigkeit im Verlaufe der Erscheinungen, wie sie das Causalgesetz verlangt. Da die Energie verschiedene Formen annehmen kann, so wäre es doch wohl denkbar, dass ein und dasselbe Energiequantum bald sich in diese, bald in jene andere Form verwandelt, so dass dieselbe Ursache zwar quantitativ gleiche, aber qualitativ verschiedene Wirkungen hätte. Wenn also Spencer schliesst, dass eine Combination von Kräften, d. h. genauer gesprochen von Energien, unter allen Umständen dieselbe Wirkung zur Folge haben müsse, falls man nicht annehmen wolle, dass Kraft verloren geht, so lässt er ausser Augen, dass das in der Ursache gesetzte Kraftquantum sich in mancherlei Formen umsetzen könnte. Seine Deduktion gewinnt nur durch den Doppelsinn des Wortes Kraft einige Scheinbarkeit. Versteht man allerdings unter Kraft nicht Energie, sondern wirkende Kraft (im gewöhnlichen Sinne), so ist der Satz, dass dieselben Kräfte unter allen Umständen dieselbe Wirkung haben müssen, sogar eine Tautologie, da in dem Begriffe der wirkenden Kraft der Gedanke an eine bestimmte, von ihr zu erzeugende Wirkung, eines eindeutigen funktionellen Zusammenhangs von Antecedens und Consequens eingeschlossen liegt. Dann wird aber auch freilich das Causalaxiom selbst in verhüllter Weise vorausgesetzt, denn Kräfte in diesem Sinne annehmen, heisst eine constante Zusammengehörigkeit voraussetzen.

Ausser von Spencer ist noch von verschiedenen anderen Seiten in neuerer Zeit versucht worden, das Causalaxiom von dem der Erhaltung der Energie abhängig zu machen und demselben unterzuordnen. Die schlagendste Widerlegung dieser Versuche liefert die Betrachtung des Zusammenhangs, in welchem die theoretische Mechanik den Satz von der Erhaltung der speciell mechanischen Energie entwickelt. Derselbe stellt sich hier als ein partikuläres Integral der dynamischen Differentialgleichungen dar, welche ihrerseits auf den allgemeinen Gesetzen des mechanischen Wirkens beruhen, die dem Causalgesetz untergeordnet sind. Aus der Form des mechanischen Wirkens ergiebt sich also hier die Erhaltung der Energie, dagegen kann aus der letzteren nicht auf die erstere geschlossen werden, da aus einem partikulären Integral die ursprünglichen Differentialgleichungen selbst der allgemeinen Form nach nicht ableitbar sind.

Von den erwähnten Versuchen sei nur desjenigen Hamilton's ausdrücklich gedacht. Das Causalgesetz ist nach seiner Meinung der Ausdruck der Unfähigkeit des Denkens, sich ein Etwas als beginnend zu denken; wir setzen demgemäss voraus, dass „Alles, was wir in einer scheinbar neuen Form entstehen sehen, vordem in einer anderen Form existirte“. . . . „wir müssen in unserem Denken nothwendig leugnen, dass ein Objekt, welches scheinbar zu existiren beginnt, dies wirklich thut, und müssen vielmehr seine gegenwärtige Existenz mit seiner früheren als identisch setzen“. „Ursachen fahren in ihren Wirkungen fort zu existiren“ *).

Mit Recht hat Mill hiergegen darauf hingewiesen, dass diese Auffassung eben das unerklärt lässt, was gerade durch den Causalbegriff erklärt werden soll. Wären die Wirkungen wirklich mit ihren Ursachen völlig identisch, wären sie die Fortsetzung der letzteren, so wäre damit die Veränderung überhaupt aufgehoben. Die Veränderung aber ist Thatsache, und diese Thatsache verlangt, dass wir uns die Ursachen zum mindesten zu den Wirkungen umgeformt denken müssen. Mag also auch in Ursache und Wirkung ein und dasselbe Reale stecken und sich einfach forterhalten, so hört doch jedenfalls eine Form des Realen auf und eine andere Form desselben fängt an zu sein, und es bleibt also die Frage offen, woher dieses Aufhören und Anfangen kommt.

---

*) Hamilton, Lectures etc. pag. 377; citirt bei Mill in der Examination.

C. Das Wesen der Intelligenz und des Apriorischen.

1. Subjektive Analyse des Bewusstseins.

Die „Organisation des Intellekts" wird von Spencer in den „Principles of psychology"*) von zwei verschiedenen Gesichtspunkten aus untersucht, von dem introspektiven oder analytischen und vom objektiven oder synthetischen. Durch eine Zergliederung aller Formen des Erkennens von den verwickeltesten Schlussfolgerungen bis herab zur einfachen Wahrnehmung sucht unser Philosoph den Nachweis zu liefern, dass auf Seite des erkennenden Subjekts keine andere Anlage zur Erkenntniss vorausgesetzt zu werden braucht, als die Fähigkeit Bewusstseinsinhalte als ähnliche oder unähnliche anzuerkennen; „die Relation der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit ist die einzige Form des Denkens" (a. a. O. 399). Er stimmt in dieser Lehre ganz mit Mill überein, der auch die Aehnlichkeit für eine einfache, nicht weiter zerlegbare Relation und sonach die Erkenntniss der Aehnlichkeit für eine irreduktibele Funktion des Bewusstseins und die einzige solche Funktion erklärte. Man kann wohl sagen, dass durch Spencer die in den Grundzügen von Hume festgestellte impressionistische Auffassung des Bewusstseins ihre vollendete Entwickelung gefunden hat. Wenn wir eben von einer Bewusstseinsfunktion sprachen, so haben wir streng genommen den Rahmen dieser Auffassung bereits überschritten; denn das Charakteristische derselben liegt eben darin, dass sie ein thätiges Bewusstsein gar nicht kennt. Für sie kommen nur die einzelnen Bewusstseinszustände in Betracht, und das Bewusstsein, wenn von ihm die Rede ist, bedeutet nur die diesen Zuständen anhaftende indifferente Form des Gewusstwerdens, nicht aber gilt dasselbe, wie in der intellektualistischen Ansicht, als eine den Inhalten gegenüberstehende aktive Potenz. Demgemäss kann auf dieser Basis von einem transcendental-Apriori im Sinne Kant's, von einer Ableitung der synthetischen Denk-

*) A System of Philosophy. (London 1870.) Vol. 4 u. 5.

nothwendigkeiten aus der ursprünglich verknüpfenden Funktion des Bewusstseins keine Rede sein; schon hier erkennt man, dass der Impressionist, wenn er überhaupt eine apriorische Evidenz anerkennt, diese nur psychologisch wird erklären können als eine irgend wie durch äussere Ursachen bewirkte Verfestigung einer Vorstellungsverbindung. Das Bewusstsein ist ja für denselben an sich etwas absolut Aermliches und Dürftiges und ursprünglich Nichts als das Wissen um einfache Inhalte und um die Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit derselben, alle weiteren Modifikationen des Bewusstseins (um einen möglichst farblosen Ausdruck anzuwenden), Denken, Schliessen u. s. w. sollen nur complexere Formen jener ursprünglichen Bewusstseinsbekundungen sein.

So sehr also Spencer's Erkenntnisstheorie durch ihre Behauptung, dass es eine apriorische Evidenz gebe, sich derjenigen Kant's zu nähern scheint, so steht sie doch im Princip in radikalem Gegensatz zu der letzteren. Denn wenn nach Kant das Apriorische im Wesen des Bewusstseins und seiner ursprünglichen, auf nichts Anderes zurückzuführenden und in keiner Weise weiter zu erklärenden synthetischen Einheit wurzelt, so muss nach Spencer ein Bewusstsein, welches durch Selbstbesinnung eine Summe denknothwendiger Wahrheiten als mit seinem eigenen Bestande unveräusserlich gegeben vorfindet, welches aus sich selbst einen Zwang zur Anerkennung gewisser Zusammenhänge fühlt, als ein von aussen bereichertes und sozusagen durch die Assimilation conkreter Nahrungsstoffe höher entwickeltes angesehen werden, da zufolge der impressionistischen Voraussetzung im Wesen des Bewusstseins in keiner Weise eine Erklärung für jene Thatsache gefunden werden kann. Der Transcendentalismus leugnet principiell, dass es einen Sinn habe, eine Geschichte des Bewusstseins aufzustellen, weil jede bezügliche Aufstellung bereits die Existenz eines erkennenden Bewusstseins voraussetze; Spencer glaubt (in diesem Punkte mit Herbart übereinstimmend) nur dadurch ein Verständniss des „wissenschaftlichen" bezw. „philosophischen" Bewusstseins zu gewinnen, dass er es als das Resultat eines Entwickelungsprocesses auffasst.

Untersuchen wir zunächst die Ergebnisse, zu welchen Spencer auf dem analytischen Wege gekommen ist, um zu sehen, ob sich alle Erscheinungen des Bewusstseins auflösen lassen in eine Summe innerer Zustände und das Wissen um dieselben. Lassen wir dabei die Schwierigkeiten, welche in dem Begriffe solcher Zustände liegen, die Frage nach dem Substrat, welches diese Zustände erfährt, unerörtert; es ist in dieser Hinsicht nur zu bemerken, dass wir uns nicht etwa schon ein (einheitliches) Bewusstsein als dasjenige denken dürfen, welchem dieselben anhaften, und das sie durchmacht, denn das Bewusstsein geht nach Spencer in keiner Weise diesen Zuständen vorher, sondern ergiebt sich vielmehr erst in dem Wechsel derselben, so dass „völlige Ruhe im Bewusstsein das Aufhören desselben bedeuten würde“ (a. a. O. 378). Jene primitiven und elementaren Zustände, welche dem geistigen Leben zu Grunde liegen, dürfen demnach noch gar nicht als Bewusstseinszustände bezeichnet werden, sie sind dem entwickelten Bewusstsein in dem Sinne, dass sie isolirt durchlebt werden könnten, gar nicht erreichbar. Das Bewusstsein ist ja, wie wir schon früher gehört haben, jederzeit in der Auffassung eines verwickelten Gewebes von Relationen begriffen, es schwebt zwischen mehreren Inhalten, und es ist zwar vorauszusetzen, dass, ehe die Relationen bestehen und erfasst werden können, die Glieder derselben gegeben sein mussten, aber das Bewusstsein ist nicht in der Lage, ein einzelnes dieser Glieder für sich darzustellen und in der Auffassung desselben in seiner Vereinzeltheit gewissermassen aufzugehen.

Auch in anderem Zusammenhange hat Spencer speciell den letzteren Gedanken zur Evidenz gebracht, indem er zeigt, dass alles Wissen darauf beruht, dass ein Gegebenes „classificirt“, d. h. mit ähnlichen Daten der vorangegangenen Wahrnehmung, welche reproducirt werden, „assimilirt“ wird (es muss, nach Herbart'schem Sprachgebrauch, für das Neue eine Apperceptionsmasse da sein); selbst die sinnliche Wahrnehmung, sofern sie als ein Erkennen verstanden wird, schliesst hiernach schon ein „assertorisches Urtheil“ in ausgesprochener oder unausgesprochener Form ein*). Dies klingt sehr Kantianisch, doch meint Spencer gerade das Gegentheil von dem Sinne, den Kant mit demselben Satze verbinden würde. Beide stimmen in der That in der Behauptung überein, dass überall, wo ein (entwickeltes) Bewusstsein ist, auch eine Verbindung einer Vielheit von Gliedern vorkommt; während aber nach Kant das Bewusstsein das ist, was diese Verbindung macht, ist es nach Spencer die vorangängige Verbindung der Glieder, aus welcher das Bewusstsein entspringt. Keine dieser Auffassungen desselben Thatbestandes kann sich für mehr ausgeben als eine Hypothese, denn es ist unmöglich (wenigstens auf dem introspektiven Wege), dass das Bewusstsein sein eigenes Zustandekommen beobachte, bezw. sich überzeuge, ob es selbst früher ist und Verbindung in seine Inhalte bringt, oder ob diese Inhalte früher sind und durch ihre selbsteigene Verbindung das Bewusstsein hervortreiben. Es fragt sich nur, welche der beiden Hypothesen am besten mit anderweit constatirbaren Thatsachen stimmt.

Die Resultate der psychologischen Forschung scheinen nun allerdings die Ansicht Spencer's kräftig zu unterstützen. Die genauere Untersuchung der Wahrnehmungsvorstellungen hat zu der Annahme genöthigt, dass denselben ein ohne Mitwirkung des Bewusstseins, also lediglich nach Maassgabe der Beschaffenheit der elementaren Empfindungen und etwaiger „unbewusster“ psychischer Faktoren sich vollziehender Process zu Grunde liegt. Freilich ist damit noch kein Beweis geschaffen, dass alle Beziehungen, in welchen Bewusstseinsinhalte stehen, durch diese Inhalte selbst hervorgebracht wurden, und dass das Bewusstsein erst nachträglich hinzukam. Insonderheit scheint von einem Verhältniss der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit doch nur insofern die Rede sein zu können, als ein Vergleichen stattfindet, also eine Thätigkeit ausgeübt

*) Principl. of psych. 314: a special perception is possible only as an intuition of the likeness or unlikeness of certain present attributes and relations to certain past attributes and relations. 320: every act of perception implies an expressed or unexpressed assertory judgment.

wird, welche die gewussten Inhalte zum Gegenstande hat; es scheint unmöglich, dass aus der blossen Existenz innerer Zustände, selbst wenn wir diese bereits mit der übrigens räthselhaften Bestimmung, gewusst werden zu können, ausstatten, das Wissen ihrer Aehnlichkeit hervorgehen solle.

Das Letztere behauptet nun aber Spencer. Der Uebergang aus einem Empfindungszustande in den anderen bilde selbst wieder einen ebensolchen Zustand, er werde empfunden, und es würden sich also im Gefolge jener primitiven Zustände, dem „Rohmaterial des Bewusstseins", sekundäre Zustände einstellen, deren Inhalt die Relationen jener zu einander bilden; so würden also die Relationen der Empfindungsdata ihrerseits wieder Empfindungen sein (a. a. O. 361). Constatiren wir, dass hiermit dem X, welches die Reihe von Zuständen durchmacht, eine ganz eigenthümliche Beschaffenheit beigelegt wird; es verdoppelt sich in gewisser Weise selbst. Denn denken wir uns zwei successive (Empfindungs-) Zustände desselben A und B, so kann ihre Relation α nicht ein zwischen A und B eingeschalteter Zustand der Reihe sein, sonst wäre ja die Auffassung der Relation eher da als das zweite Glied B derselben; ist also die Reihe der Urzustände A, B, C . . ., so müssen die sekundären Zustände, welche die Relationen jener ausmachen, eine Reihe für sich bilden α, β, γ . . .; und wenn durch jene Zustandsreihe ein Individuum X definirt ist, so würde diese Zustandsreihe ein Continuum für sich bilden, ξ. Da aber die Relationen α, β, γ . . . selbst wieder unter einander in Beziehungen zum mindesten solchen der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit stehen, so würde sich eine tertiäre Zustandsreihe a, b, c . . . ergeben, welche wiederum mit keiner der vorigen zusammenfallen kann, also ein drittes Continuum x bilden würde u. s. f. ohne Ende. Wie diese Reihen neben einander bestehen sollen, ist ganz undenkbar. Jedenfalls ist es nicht begreiflich, wie ein und dasselbe Substrat X neben einander dieselben durchlaufen soll; man kann sich zwar vorstellen, wie dasselbe eine continuirliche Folge von konkreten Phasen durchmacht, aber wie nun die Uebergänge zwischen diesen

selbst wieder Phasen in derselben linear ausgedehnten Successionsreihe sein sollen, ist unbegreiflich. Denn das ist zu betonen, dass ja nach Spencer die Relation zweier Zustände des Bewusstseins nicht nur eine formale Bedeutung haben, ein an sich selbst inhaltsleerer Akt sein soll, dem als Stoff lediglich jene konkreten Zuständlichkeiten bezw. ihre Inhalte zu Grunde liegen, sondern die Relation soll selbst wieder als ein qualitativ bestimmter Zustand gewusst werden. — Die Anschauung von Spencer über die Basis des Bewusstseins ist in mancher Beziehung der Lehre Leibnizens über die inneren Veränderungen in der Monade ähnlich; beide setzen eine Reihe ursprünglicher aufeinanderfolgender Zustände voraus, und auch Leibniz definirte die Erkenntniss psychologisch als einen „status transiens qui involvit et repraesentat multitudinem in unitate", wobei er ebenso wenig wie jener das Zustandekommen der Vorstellung von der Beziehung der inneren Zustände zu einander zu erklären im Stande gewesen wäre, wenn er nicht von vornherein den Begriff der Thätigkeit der Monade in seine Voraussetzungen mit aufgenommen hätte.

Die Quelle der Täuschung, welcher Spencer unterliegt, ist unschwer zu entdecken. Gesetzt, dass wir einen Einblick hätten in die continuirliche Reihe konkreter Zuständlichkeiten, welche das Substrat irgend eines Bewusstseins bilden, so würde für uns als äussere Beobachter mit jedem dieser Zustände zugleich seine qualitative Beziehung zu den vorangehenden und folgenden mit gegeben erscheinen; insofern jeder Zustand ein bestimmter ist, würde es eben damit auch bestimmt sein, ob er irgend einem anderen ähnlich oder unähnlich ist. Man übersieht dabei nun leicht, dass von diesen Relationen aber doch nur die Rede sein kann, insofern wir, die Beobachter, die Zustände vergleichen; diese vergleichende Thätigkeit muss also zu dem Thatbestande selbst noch hinzukommen, an ihm ausgeübt werden. Da wir sonst gewohnt sind, bei Betrachtung objektiver Verhältnisse von uns selbst, den Beobachtern derselben, völlig zu abstrahiren, so glaubt man leicht dasselbe auch in diesem Falle thun zu dürfen, und es entsteht die Meinung, als ob die Beziehungen der Aehn-

lichkeit und Unähnlichkeit, die durch die Beschaffenheit des Thatbestandes für jedes Bewusstsein eindeutig bestimmt sind, auch ohne ein solches Bewusstsein stattfinden könnten; oder, was dasselbe ist, man denkt sich zu den ursprünglich gegebenen successiven Zuständen in verschwiegener Weise ein Bewusstsein hinzu, welches sie in der Einheit seines Wissens umfasst, und in dem nun der Uebergang von der Wahrnehmung eines Zustandes zu der eines anderen selbst wieder einen wahrnehmbaren Zustand ausmacht; dies beobachtende Bewusstsein ist jetzt das ξ, welches die Zustände α, β, γ .. durchmacht. Setzen wir nun eine Reihe von nacheinander verlaufenden Urzuständen voraus, zwischen denen unter einander kein anderer Zusammenhang gedacht wird als zeitliche Continuität, und deren Substrat X sich gleichgiltig gegen dieselben verhält, Nichts als der Träger derselben ist, so ist die Entstehung eines Zustandes, dessen Inhalt das Wissen um jene ersten Zustände in ihrem Verhältniss zu einander wäre, undenkbar; nur unter der hinzuzunehmenden Voraussetzung, dass jenes X durch den Wechsel seiner Zustände wieder irgendwie gereizt wird, lässt sich die Entstehung des bezeichneten Wissens begreifen. Spencer durfte also als das Substrat des Bewusstseins nicht ein indifferentes unbestimmtes X ansehen, welches völlig gleichgiltig aus einer Zuständlichkeit in immer neue übergeht, sondern er musste ihm ausdrücklich die Eigenschaft beilegen, von dem Wechsel seiner eigenen Zustände aufs neue gereizt zu werden; dies aber ist nur möglich, wenn es als ein innerlich unverändertes diesen Wechsel überdauert; wenn es einen festen Punkt giebt, in welchem die Wirkungsspur des vorangegangenen Zustandes noch zurückbleibt, wenn der folgende seinen Reiz ausübt. Alle diese Bestimmungen sind aber nichts Anderes, als Versuche dasjenige ontologisch auszudeuten, was wir als die Einheit des Bewusstseins kennen; um diesen Begriff kommen wir also nicht herum, mögen wir nun die Einheit des Bewusstseins direkt als eine nicht weiter zu erklärende Thatsache einführen, oder mögen wir versuchen, diese Einheit als Eigenschaft oder Aeusserungsweise eines Seienden auszudenken.

2. Die objektive Construktion des Bewusstseins.

Die Ergebnisse der Analyse des Bewusstseins findet Spencer bestätigt durch die objektive, biologische Untersuchung desselben. Bevor die biologische Betrachtung als competente Instanz anerkannt werden kann, würde die Frage zu beantworten sein, mit welchem Rechte denn überhaupt auf Grund der äusseren Erfahrung über den Ursprung des Bewusstseins etwas ausgemacht werden kann, da doch, wie unser Philosoph selbst zugestand, der gesammte Inhalt der äusseren Erfahrung in nothwendiger und untrennbarer Relation zum Bewusstsein steht. Wir stossen hier auf eine Antinomie. Denn einerseits ist die ganze empirische Objektivität einem Bewusstsein immanent, andrerseits können wir nicht umhin, Bewusstsein als eine Eigenschaft gewisser Objekte und unser eigenes Bewusstsein, welches das Correlat der gesammten sinnlich wahrgenommenen Welt bildet, als eine an einen individuellen Naturkörper, unseren Leib, geknüpfte Manifestation zu betrachten. Sind wir nun berechtigt, wenn uns die Erfahrung dazu treibt, diese Manifestation als eine bedingte, das Bewusstsein als eine erst sekundär entstandene Eigenschaft der Organismen anzusehen, diese Anschauung als eine letztlich gültige zu betrachten, ohne Rücksicht darauf, dass die Organismen und alles, was sich auf sie bezieht, der bewusstseins-immanenten Erscheinungswelt angehören? Wir glauben, dass diese Frage unter Voraussetzung des transcendentalen Realismus, aber auch nur unter dieser Voraussetzung, allerdings zu bejahen ist. Gesetzt, dass den äusseren Erscheinungen sowohl als dem Bewusstsein ein an sich Seiendes zu Grunde liegt, und dass die Existenz jener Erscheinungen als solche auf der Wechselwirkung dieser beiden Faktoren beruht, so müssen auch den Beziehungen der Erscheinungen Beziehungen des an sich Seienden eindeutig correspondiren; und wenn also etwa die empirisch zu beobachtenden Aeusserungen des Bewusstseins sich als bedingt erweisen durch das Zusammenwirken von Ursachen, denen noch nicht der Charakter der Bewusstheit anhaftet, so wird man schliessen, dass das Bewusstsein

auch seiner transcendenten Wurzel nach, also überhaupt, bedingt ist, und zwar durch diejenigen transcendenten Elemente, welche den empirischen Ursachen des Bewusstseins in der Erscheinungswelt correspondiren. Kurz: der empirischen Abhängigkeit und Bedingtheit des Bewusstseins wird eine transcendente entsprechen. Die Apriorität des Bewusstseins der Erscheinungswelt gegenüber wird der transcendentale Realist mit Recht für eine nur scheinbare erklären können, denn ein Wissen um irgend Etwas, also auch ein Wissen um ein Seiendes sei nur innerhalb eines Bewusstseins möglich, dem dieses Seiende als Erscheinung sich darstellt; somit sei die Erkenntniss ihrer Natur nach nothwendig immanent, eben deshalb aber sei diese Immanenz kein Beweis für die Nicht-Existenz eines dem Immanenten correspondirenden Transcendenten. Wie vielmehr der Astronom, obwohl er unmittelbar nur constatiren kann, wie die Bewegungen der kosmischen Körper von seinem Standpunkte, der Erde, sich ausnehmen, doch sich ausdeutet, wie dieselben an sich sind, indem er seine Beobachtungen als Zeichen des an sich seienden Sachverhaltes verwerthet, so könne auch der Philosoph aus den Verhältnissen der bewusstseins-immanenten Erscheinungswelt einen Schluss ziehen auf die Abhängigkeitsverhältnisse in dem ihr zu Grunde liegenden an sich seienden Realen. In den Vorstellungen von Materie und Kraft werde das Transcendent-Reale zwar nicht adäquat erfasst, aber wenigstens „symbolisirt“ (First Principl. II. c. 3. 51). Geben wir die realistische Voraussetzung einmal zu und sehen wir, was auf Grund derselben sich über das Bewusstsein ergiebt.

Dasselbe stellt sich der objektiven Betrachtung des Naturganzen als eine specielle Aeusserung des organischen Lebens dar, welches überall die nothwendige Bedingung des Bewusstseins ist, ohne jedoch seinerseits diese Erscheinung unter allen Umständen hervorzubringen. Deshalb fragt sich zuerst: worin besteht das Leben? Dasselbe lässt sich nach Spencer allgemein definiren als „ein Sichentsprechen innerer und äusserer Zusammenhänge“ (correspondence of inner and outer relations). Diese Correspondenz zeigt sich zunächst im leiblichen Leben:

die materiellen Vorgänge im Organismus verlaufen nach Maassgabe der Einflüsse des umgebenden Mediums; sie beherrscht aber auch weiter das seelische Leben, insofern jede primitive Empfindung ein (unbekanntes) äusseres Agens und jede Relation von Empfindungen ein (unbekanntes) Verhältniss dieser Agentien bezeichnet, aus Empfindungen aber (feelings) und ihren Beziehungen (relations) setzt sich der ganze Inhalt der Seele zusammen.

Demgemäss sind es auch dieselben Gesichtspunkte, nach welchen sich die fortschreitende Entwickelung des physischen Lebens und die des geistigen Lebens oder des Bewusstseins durch die Stufenreihe der Organismen hindurch verfolgen lassen. In Bezug auf beide beobachten wir, nach Spencer, eine fortschreitende räumliche und zeitliche Erweiterung desjenigen äusseren Gebietes, mit welchem der Organismus in Correspondenz tritt, und daneben gleichzeitig eine sich immer mehr differenziirende Empfänglichkeit für verschiedenartige äussere Reize, deren Folge zugleich eine Empfänglichkeit für das Generelle, in verschiedenen Complexionen von Umständen Identische ist. Somit ergiebt sich weiterhin eine immer grössere „Complexität“, eine immer verwickeltere „Coordination“ und eine zur Bildung höherer Einheiten führende „Integration“ der inneren Zustände*).

Die Hauptfrage ist aber die nach dem Ursprunge des Bewusstseins, d. h. nach dem Punkte in der Entwickelung, wo neben den rein physiologischen „Correspondenzen“ zuerst solche auftreten, die wir als psychologische bezeichnen. Die Analyse des Bewusstseins hatte gezeigt, dass demselben als constituirende Elemente die primitiven Empfindungszustände (feelings) zu Grunde liegen; wie die Atome die Einheiten alles Materiellen, so bilden diese die Einheiten alles Geistigen. (Princ. I. II. c. 2.) Es ist ferner als thatsächliches Ergebniss der physiologischen Psychologie anzunehmen, dass allen Em-

*) Der geistvollen Betrachtung der Einzelheiten des organischen und psychischen Lebens von den angedeuteten Gesichtspunkten aus können wir hier leider nicht folgen. Vergl. Princ. of psych. I. part. III: General Synthesis.

pfindungen im Bewusstsein für die physiologische Betrachtung Nervenerregungen entsprechen. Da aber nicht umgekehrt mit allen Nervenerregungen Empfindungen verbunden sind, so lautet jetzt die obige Frage genauer: auf welcher Stufe der universellen biologischen Entwickelung gewannen physiologische Vorgänge (in einem Nervensystem) zuerst eine psychische Seite? Für gewöhnlich nehmen wir erst bei solchen Organismen Empfindungen an, an denen sich Ansätze von Sinnesorganen nachweisen lassen, und die dementsprechend in der Lage sind, auf räumlich entfernte Agentien zu reagiren (a. a. O. II. c. 11. 175); aber die Analogie mit den anderen Lebensthätigkeiten, welche zuerst von der ganzen Masse des Organismus vollführt wurden, und sich erst weiterhin auf bestimmte Organe localisirten, nöthigt uns, die Sensibilität als eine auch der noch nicht zu Sinnesorganen differenziirten organischen Materie eigene Eigenschaft anzusehen. (a. a. O. II. c. 4. 140.) Von einem zusammenhängenden geistigen Leben kann aber erst die Rede sein, wenn die primitiven Empfindungszustände eines Organismus sich in eine Reihe concentriren, dies kann aber erst geschehen, wenn ein centralisirtes Nervensystem vorhanden ist. Die physiologischen Zustände des Organismus verlaufen immer in mehreren coexistenten Reihen; sobald Zustände sich in eine einzige Reihe ordnen, ist die Bedingung einer psychologischen Entwickelung gegeben, denn das Bewusstsein resultirt, wie die Analyse zu zeigen versuchte, aus einer continuirlichen Kette innerer Zustände nothwendig. Die Bildung eines centralen Sensoriums im Organismus wird aber ihrerseits durch die Bedürfnisse des physischen Lebens nothwendig gefordert*). Der Inhalt dieses Bewusstseins aber muss eine Abbildung der Aussenwelt darstellen auf Grund

*) Princ. I. IV. c. 1. (179): the progress of the correspondence between the organism and its environment necessitates a gradual reduction of the sensorial changes to a succession; and by so doing evolves a distinct consciousness. . . . . so that, as the external phaenomena responded to become greater in number and more complicated in kind, the variety and rapidity of the changes to which this common centre of communication is subject must increase — there must result an unbroken series of these changes — there must result a consciousness.

des „Gesetzes der Intelligenz“, dass, je öfter in der Aussenwelt zwei Elemente A und B verbunden dem Subjekt entgegentreten, desto inniger auch die Verknüpfung der entsprechenden inneren Zustände a und b wird, so dass ganz allgemein die Innigkeit der Beziehungen, welche die elementaren Bestandtheile des Bewusstseins mit einander eingehen, dem Grade der Beharrlichkeit, mit welcher die entsprechenden äusseren Agentien in der Erfahrung des Individuums vorkommen, proportional ist. (Princ. I. IV. c. 2.)

Aus Spencer's ausführlicher Darlegung der Stufen, in welchen die Intelligenz heranwächst, greifen wir noch einige Hauptpunkte heraus.

Gehen wir vom rein physischen Leben aus, so stellen sich hier die inneren Vorgänge, welche den äusseren correspondiren, in der Form physiologischer Reaktionen dar. Die primitivste Form des seelischen Lebens ist auch eine Reaktion, die Reflexthätigkeit, bei welcher auf einen gegebenen Reiz mit einer bestimmten motorischen Innervation geantwortet wird. Aus den Reflexhandlungen entwickeln sich weiter die instinktiven, sobald mit der fortschreitenden Ausbildung der Sinnesorgane die Möglichkeit gegeben wird, dass specifisch verschiedene Reize verschieden empfunden werden und also verschiedene Handlungen auslösen; in Folge dessen kann dann ein complexes System von Umständen ein ganzes System zusammengehöriger Handlungen veranlassen. Da nun hierbei irgend ein Centralorgan die Coordination ermöglichen muss, so ist jetzt auch die Grundlage für ein Bewusstsein vorhanden, denn in diesem Organe werden die von verschiedenen Punkten her eintreffenden Empfindungsreize eine zusammenhängende Reihe successiver Zustände bedingen. Die bisher betrachteten psychischen Aeusserungen tragen aber noch alle den Charakter des Automatischen. Mit der zunehmenden Complikation der äusseren Umstände, denen der Organismus sich durch Reaktionen anpasst, werden jedoch die letzteren mehr und mehr jenen Charakter verlieren. Je mehr einzelne unterscheidbare Elemente in einer Gruppe verbunden sind, desto seltener wird dieselbe dem Individuum in der Erfahrung vorkommen, und desto

weniger fest also wird die Verbindung der betreffenden (dieser Gruppe entsprechenden) innern Zustände sein; und es wird vorkommen, dass, wenn eine Gruppe A, B, C, welche bisher in Verbindung mit den weiteren Umständen D, E die Reaktion α auslöste, in Verbindung mit G H aber die Reaktion β, einmal ohne die einen oder die anderen Begleitumstände auftritt, ein Widerstreit verschiedener Bewegungsantriebe (α u. β) entsteht, also eine Hemmung, in Folge deren die betreffenden Bewegungen nun nicht unmittelbar ausgeführt werden, sondern als Vorstellungen vor dem Bewusstsein stehen. Noch einen anderen Grund giebt Spencer für die Entstehung blosser Vorstellungsbilder an, die ja zunächst gewissermassen als eine Luxusbildung erscheinen, da es doch für den Organismus wesentlich darauf ankommt, durch thätige Reaktionen sein Inneres im Gleichgewicht mit der umgebenden Aussenwelt zu halten. Indem der Organismus nämlich für diejenigen Reize, welche von Bedeutung für ihn sind, psychisch empfänglich wird, wird er es zugleich auch für indifferente; ferner werden diese Empfindungen nach dem Grundgesetze der Intelligenz jedesmal diejenigen reproduciren, mit welchen sie in der vergangenen Erfahrung verbunden waren, und so werden neben den ursprünglichen Associationen von Empfindungen und Bewegungsantrieben, auch solche zwischen unmittelbaren und reproducirten blossen Empfindungen, es wird ein indifferenter Vorstellungslauf im Gedächtniss entstehen. Hieraus ergiebt sich dann weiter das „vernünftige" Handeln und Denken. Indem von den verschiedenen einander unter Umständen entgegenwirkenden Bewegungsantrieben, welche gleichbedeutend sind mit einer Vorstellung der betreffenden Bewegungen, zuletzt diejenigen wirklich werden, welche auf Grund der relativ grössten Zahl vergangener analoger Fälle am stärksten sind, wird eine sogenannte vernünftige, d. h. eben der vergangenen Erfahrung am meisten angepasste Handlung entstehen. Und indem andrerseits jeder sinnliche Eindruck oder jede reproducirte Vorstellung diejenige andere wachruft, welche am meisten mit ihr in früheren Wahrnehmungen verbunden war, wird die Erscheinung des Schliessens zu Stande kommen:

zwei Erscheinungen, die objektiv verknüpft sind, werden sich auch in allen Fällen der Erfahrung verbunden darstellen, und der subjektive Zwang von der einen zur anderen fortzugehen wird deshalb der denkbar stärkste sein. (I. IV. c. 4—7.)

Für alle geistigen Processe stellt Spencer als zweites allgemeines Gesetz auf, dass, je besser sie durch Wiederholung eingeübt, je fester ihre Elemente verbunden sind, desto weniger diese Elemente selbst ins Bewusstsein treten; es findet eine „Organisation" oder „Integration" der inneren Vorgänge statt, von welcher nur das Facit zur Geltung kommt. So bleiben die einzelnen Stadien des Vorganges, welcher der Instinkthandlung zu Grunde liegt, deshalb fast ganz unbewusst, weil sie ein festgeschlossenes zusammenhängendes Ganze bilden, die einzelnen Phasen werden mit unfehlbarer Sicherheit und deshalb fast momentan durchlaufen; für das Bewusstsein ist ja aber die Reihenform der inneren Zustände die erste Bedingung. Erst in dem Maasse, als in die Handlungen eine Unsicherheit hineinkommt, kann sich ein Bewusstsein mit ihnen verbinden. Ebenso verschmelzen aber auch im Bereiche des indifferenten blossen Vorstellens die elementaren Bestandtheile des Bewusstseinsinhaltes zu Complexen, die sich dem Bewusstsein als in sich abgeschlossene Ganze darstellen (die Wahrnehmungsvorstellungen z. B.); diese Vorstellungseinheiten zweiter Stufe können aber demselben Processe der Integration unterliegen und zu noch höheren Einheiten zusammengehen etc., und man erkennt somit, wie das Vorstellungsleben sich aus sich selbst heraus zu immer höheren Formen entwickeln kann.

Jetzt haben wir nun zugleich den Schlüssel für die Erklärung des Ursprungs apriori feststehender Vorstellungsverbindungen.

Denn, „wenn es gewisse äussere Zusammenhänge giebt, welche von allen Organismen in allen Augenblicken ihres wachen Lebens erfahren werden, also absolut constante und absolut allgemeine Relationen, so werden auch entsprechende innere Zusammenhänge von absoluter Constanz und absoluter Allgemeinheit sich bilden." Diese werden nun noch weiter dadurch sich befestigen, dass sie von einer Generation zur

anderen durch Vererbung übertragen werden (I. IV. c. 7. 208). Dass dies so sein muss, lehrt auch die anatomische Betrachtung. Wir haben gesehen, dass die Processe, welche der inneren Betrachtung als geistige erscheinen, der äusseren Beobachtung als Vorgänge im Gehirn sich darstellen; die geistige Entwickelung lässt sich demnach an der Gehirnentwickelung verfolgen, derart, dass „die Fähigkeit Eindrücke zu coordiniren und entsprechende Handlungen auszuführen immer das Dasein bestimmter und in bestimmter Weise verbundener Nervenelemente einschliesst“. Das menschliche Individuum ererbt nun eine bestimmte Gehirnstruktur; was bedeutet dieselbe psychologisch? Antwort: „Die zahlreichen gegebenen Verknüpfungen zwischen den Theilen des Gehirns bezeichnen eben so viele gegebene Zusammenhänge zwischen den seelischen Vorgängen“ . . . . „Jeder der beständigen Verknüpfungen zwischen den Fasern der Nervenmasse entspricht eine beständige Verknüpfung von Erscheinungen in der Erfahrung der Gattung“ . . . „Das menschliche Gehirn ist ein organisirtes Verzeichniss unzähliger Erfahrungen, welche im Verlaufe der Entwickelung des Lebens gemacht wurden.“

3. Kritik.

Beginnen wir unsere Kritik mit dem Schlusstheile der Lehre, so erscheint es zunächst auffällig, dass Spencer seine Erklärung des Apriorischen nur auf die „Anschauungsformen“ des Raumes und der Zeit ausdrücklich anwendet, anderer apriorischer Formen aber nicht gedenkt. Allerdings, so einleuchtend es erscheint, die specifische Art unserer Raumanschauung als begründet in der specifischen Struktur unseres Gehirns anzusehen, von der das individuelle Bewusstsein sich nicht emancipiren kann, so gestaltet sich doch die Sache recht unklar, wenn man dieselbe Erklärung auf einen speciellen Satz, wie das Axiom der Erhaltung der Energie anwenden will, der ja auch nach Spencer apriori im Bewusstsein liegt. Indem wir das Axiom aussprechen, vollziehen wir einen Denkakt; obwohl nun nach Spencer jeder Denkakt im Grunde auch Anschauung ist, nämlich die unmittelbare Anschauung eines Verhältnisses der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit, so setzt doch diese Intuition im vorliegenden Falle ein ziemlich verwickeltes System von Vorstellungen voraus, ehe sie in Kraft treten kann. Kann man sich auch einigermassen vorstellen, dass die Art der Verbindung der Nervenelemente in unserem Gehirn den Grund zu der eigenthümlichen Synthese der Empfindungen enthält, welche wir als die räumliche bezeichnen, so erscheint es doch fast unmöglich sich ein klares Bild darüber zu machen, wie ein so abstraktes Axiom, wie das genannte ist, im Bau des Gehirns „registrirt“ sein soll. Zwar dürfen wir Spencer's Lehre nicht materialistisch oder phrenologisch deuten, als ob die apriorischen Vorstellungsweisen unmittelbar der Anlage und Funktion der Hirntheile entsprängen; das Gehirn gilt ihm ja nur als Erscheinung, und die Organisation des Gehirns „symbolisirt“ demnach nur die Beanlagung des transcendenten Subjekts; aber im vorliegenden Falle ist selbst die Symbolisirung unverständlich. Nur die eine Deutung könnte man versuchen, dass in dem centralisirten Aufbau des Gehirns die Bedingung zu einem zusammenhängenden Bewusstsein und insofern mittelbar auch das Erhaltungsaxiom vererbt werde, welches, wie wir sahen, die nothwendige Voraussetzung der Existenz des Bewusstseins selbst sein sollte. Dann müsste aber die allgemeine Theorie dahin abgeändert werden, dass man nicht sowohl einzelne Zusammenhänge unabhängig von einander der Organisation des erkennenden Subjekts auf Grund der Erfahrungen seiner Ahnen einverleibt dächte, sondern dass man nur die Anlage zum Bewusstsein als vererbt erklärte, die einzelnen apriorischen Verknüpfungen aber mittelbar durch die Form des Bewusstseins als nothwendig gesetzt ansähe. Damit würde aber freilich die evolutionistische Ansicht wesentlich umgestaltet.

Denn wenn dieselbe dem Empirismus gegenüber die Tendenz hat, den Begriff des Apriori als einen für das entwickelte, denkende Bewusstsein giltigen festzuhalten, so unterscheidet sie sich doch vom Transcendentalismus wesentlich dadurch, dass sie die apriorischen Zusammenhänge nicht als in der Natur des Bewusstseins begründete und somit für jedes Be-

wusstsein giltige ansieht, sondern dieselben als die Ergebnisse der Berührung des Bewusstseins mit speciellen äusseren Thatsachen betrachtet; sie lässt die Möglichkeit zu, dass wir ein Bewusstsein hätten, und dass diesem Bewusstsein doch, wenn unsere Vorfahren in einer anderen Welt gelebt hätten, ganz andere Verknüpfungen als denknothwendige immanent wären.

Aber, wie gesagt, Spencer lässt uns darüber völlig im Dunkeln, in welcher Weise denn nun bestimmte Verknüpfungen als Ergebnisse der Erfahrung der Ahnen im Baue eines individuellen menschlichen Organismus „registrirt" sein sollen, geschweige, dass man aus der anatomischen Struktur des Gehirns den apriorischen Besitz des Bewusstseins herauslesen könnte. Für die Aufsuchung des Apriorischen weiss auch Spencer keinen anderen Weg als den Kants, den Weg der Analyse des Bewusstseins und der Aufsuchung der Bedingungen der Erfahrung (vergl. pag. 316), wobei es völlig dahingestellt bleibt, welches die metaphysischen Gründe des Vorkommens apriorischer Elemente sind, wenn man überhaupt an solche Gründe glauben will. — Als ein Beispiel dafür, wie sich psychische Verbindungen befestigen, kann zwar die aus der inneren, psychologischen Beobachtung wohlbekannte Erscheinung der Uebung dienen, durch welche Handlungen und Gedankenverbindungen automatisch werden, so dass sie sich mit unfehlbarer Sicherheit aber auch fast ohne Bewusstsein vollziehen, und das entwickelte Seelenleben spielt sich zweifellos jederzeit auf der Grundlage eines ausgedehnten Complexes solcher festgewordener innerer Zusammenhänge ab; aber wenn man sich von diesem Sachverhalte schon kaum mehr eine anschauliche Vorstellung machen kann*), so ist es doch bis jetzt noch ganz unmöglich gewesen, sich die Vererbung überhaupt und besonders die Vererbung so konkreter Organisationsverhältnisse, als hier in Betracht kommen, begreiflich zu machen. Der Begriff der „organischen Registrirung", durch welchen Spencer die Existenz des Apriorischen zu erklären sucht, ist

*) Bain hat dies mit grossem Geschick in der kleinen Schrift: „Geist und Körper" (Deutsche Ausg. Leipzig 1876) versucht.

also gar Nichts mehr als ein unbestimmter bildlicher Ausdruck, welcher die Perspektive auf gewisse Analogien zu dem in Rede stehenden Verhältniss eröffnet, wobei aber doch immer Unbekanntes nur mit anderem Unbekannten verglichen wird.

Wenden wir uns jetzt der allgemeinen Untersuchung zu, welche Aufklärung Spencer aus der biologischen Entwickelungslehre über die Entstehung des Bewusstseins im Allgemeinen und seiner Bethätigung als denkender Intelligenz im Besonderen gewinnt. — Als die erste Aeusserung seelischen Lebens betrachtet derselbe die Reflexthätigkeit, welche gemeinhin als eine rein mechanisch-physiologische Wirkung gilt; von dieser ausgehend glaubt er alle höheren Formen desselben evolutionistisch ableiten zu können; woher der Keim der ganzen Entwickelung stammt, vermag er aber nicht anzugeben. Wie in der Biologie die Urzelle, so muss hier die Urform des Seelischen als ein Datum vorausgesetzt werden, über dessen Ursprung keine weitere Erklärung gegeben werden kann. Welcher Art, so fragt man weiter, soll nun der innere Zustand sein, der dem äusseren Vorgange der Reflexaktion entspricht? Spencer bezeichnet ihn als ein dumpfes Gefühl (brute sentiency); erwägt man genauer, so muss man indess in diesem dumpfen Zustande schon zwei Elemente unterscheiden. So wie äusserlich die Reflexaktion aus Reiz und Reaktion besteht, so müssen wir auch innerlich das Stadium der (passiven) Reiz-Empfindung und des (aktiven) Innervationsgefühls sondern als die zwei Glieder einer „inneren Relation", über deren Stiftung sich übrigens weiter keine Rechenschaft ablegen lässt, die aber jedenfalls eine bereits bestehende innere Organisation voraussetzt. Die Erklärung der Instinkthandlungen als zusammengesetzter Reflexe erfordert weiter die Annahme eines inneren Princips der Coordination, welches einem ganzen System von Reizen die Bedeutung eines selbständigen Ganzen verschafft, auf welches als solches eine specifische Reaktion erfolgt. Das Individuum muss im Stande sein die Gruppe von Empfindungsreizen A, B, C . . . als ein Ganzes zu percipiren, und dazu muss es bereits eine Art Gedächtniss besitzen, so dass es fähig ist, die zuerst eingetretene Empfindung so lange

festzuhalten, bis auch die letzte zur Perception gekommen ist; wir haben also auf dieser Stufe bereits ein „beginnendes Bewusstsein“ zu constatiren. (Princ. I. IV. c. 6. 200.)

Worauf beruht nun dieser Fortschritt, welches ist das ihn ermöglichende Princip? Die Betrachtung der äusseren Organisationsverhältnisse zeigt, dass die zusammengesetzten Reflexe in der Thierreihe zusammen mit einem bereits in irgend einer Weise centralisirten Nervensystem auftreten, und Spencer bemerkt dazu, dass eben mit dieser Centralisation die Bedingung für eine continuirliche Reihe innerer Zustände und damit also für ein Bewusstsein gegeben ist. Nun ist ja aber Spencer nicht Materialist; er betrachtet das Nervensystem nicht als die metaphysisch-reale Ursache der psychischen Erscheinungen, somit kann auch die Centralisation desselben nicht als das Prius angesehen werden, welches die Einheit der Perceptionen als seine reale Folge hervorbringt, sondern nur als die äussere Erscheinungsform derjenigen an dem unbekannten Ding an sich vor sich gehenden „Organisation“, welche sich psychisch in der Synthese einer Mehrheit von Empfindungen bekundet. Der Fortschritt in der Ausbildung des Nervensystems erklärt also nicht den Fortschritt in der psychischen Entwickelung, sondern veranschaulicht denselben bloss; beide sind ja eine und dieselbe Sache, nur von verschiedenen Seiten, von aussen und von innen betrachtet.

Damit haben wir den Einwand, der überhaupt principiell gegen die evolutionistische Ableitung der Entstehung und Organisation des Bewusstseins zu erheben ist. Selbst wenn wir die physischen Ursachen der organischen Entwickelung und deren Wirkungsweise anzugeben vermöchten, so hätten wir damit doch immer nur die äusserlich phänomenale Seite des Processes erfasst, wir kennen keineswegs seine eigentliche Natur, welche metaphysischer Art ist; wir haben nur eine Beschreibung desselben mittelst der Begriffszeichen von Materie und Kraft (in terms of matter and motion), keine eigentlich causale Deduktion. Wir können aber den Entwickelungshergang nicht einmal nach seiner äusseren, materiellen Seite causal construiren; die Begriffe, mit denen die Biologie in dieser Hinsicht arbeitet (Anpassung, Kampf ums Dasein u. s. w.) sind im wesentlichen doch nur descriptiver Art, sie geben einen Erfolg, nicht aber die Art seines Zustandekommens an, und so kann erst recht die Uebertragung der betreffenden Anschauungen auf die Entwickelung des Seelenlebens eben nur eine Beschreibung ergeben, welche sogar in diesem Falle nur eine indirekte ist, da die successiven Stufen des Seelenlebens nicht unmittelbar in einen descriptiven Zusammenhang gebracht werden, sondern dieser Zusammenhang der Hauptsache nach nur mittelbar nach Analogie des Zusammenhanges zwischen den aufsteigenden Stufen der physischen Organisation erschlossen wird. Daher geht es hier wie überall, wo mit Analogien gearbeitet wird: durch die Vergleichung mit einem Bekannten wird scheinbar eine sehr einleuchtende Erklärung des Unbekannten gewonnen, bei schärferer Prüfung aber zeigt sich, dass es keine Erklärung ist, und dass dabei immer neue Analogien postulirt werden müssen.

Solcher Postulate kommen bei Spencer hauptsächlich zwei vor. Erstens, dass die organisirte Materie Empfindungsfähigkeit besitzt, und zweitens, dass mit der Centralisation des Nervensystems die Möglichkeit einer einheitlichen Zusammenfassung einfacher Empfindungszustände gegeben ist. Geben wir diese Postulate zu, so geht es nachher verhältnissmässig glatt und zusammenhängend weiter, an den betreffenden Punkten aber wird uns ein Sprung zugemuthet. Verstehen wir schon nicht, durch welche Ursachen und auf welchem Wege es zu jener äusseren Centralisation kommt, so verstehen wir noch weniger wie in Verbindung mit derselben die Centralisation der inneren Zustände erreicht wird, welche das bewusste Seelenleben kennzeichnet.

Hier sucht nun zwar Spencer dem Schlusse nach biologischer Analogie durch direkte psychologische Deduktion nachzuhelfen, indem er den Nachweis oder vielmehr die einfache Behauptung wagt, dass sobald nur eine continuirliche Reihe innerer Zustände gegeben sei, ein einheitliches Bewusstsein oder, was dasselbe ist, ein Bewusstsein der Relation dieser

Zustände zu einander, in welchem also beide zusammengefasst sind, sich von selbst einstellen werde. Aber wie es damit steht, haben wir schon oben (pag. 332 ff.) gesehen. Selbst Mill fand sich zu dem offenen Geständniss genöthigt, dass es unmöglich sei, aus der blossen Aufeinanderfolge einer Reihe von inneren Zuständen diejenige Einheitsform derselben abzuleiten, welche in ihrer einfachsten Gestalt im Gedächtniss uns entgegentritt. Wenn man, so erklärt derselbe, die Seele als eine Reihe von Empfindungen definirt, so muss man doch dem noch hinzufügen, dass sie eine Reihe von Empfindungen darstellt, die ihrer selbst als einer vergangenen und zukünftigen inne ist*).

Besonders offen liegt die Unzulänglichkeit der Theorie Spencer's da zu Tage, wo er sich bemüht, die Entstehung blosser Vorstellungen, d. h. jener „inneren Zustände" zu erklären, welche relativ selbständig bestehen und nicht bloss Durchgangsstufen zwischen äusserem Reiz und reaktiver Bewegung sind. Die Ansicht, dass Bewegungsimpulse, welche sich gegenseitig hemmen, zur Vorstellung führen, darf wohl geradezu als bizarr bezeichnet werden. Aber freilich, wie wollte man die Entstehung so indifferenter innerer Zustände, wie die blossen Vorstellungen, die, wie es scheint, wenigstens auf den niedrigeren Stufen des Lebens so bedeutungslos für das physische Wohl des Individuums sind, als ein nothwendiges Glied im Zusammenhange der biologischen Entwickelung anders rechtfertigen? Wie merkwürdig aber, dass in dem Moment, wo im Centralorgan des organischen Individuums verschiedene Tendenzen sich störend zusammentreffen, die Vorstellung plötzlich hervorspringt! Wie viel merkwürdiger aber noch, dass diese Vorstellungen nun ein selbständiges Leben zu führen beginnen, welches zunächst in keinem direkten Zusammenhange mit dem Anpassungsbedürfnisse des Organismus steht! Zwar passt sich das rein innere Spiel der Vorstellungen seinerseits auch dem Spiel der äusseren Erscheinungen an und erweist sich deshalb weiterhin als zweckdienlich für das Leben des Organismus, aber bei seiner ersten Entstehung kann diese

*) Exam. c. 12. . . . which is aware of itself as past and future.

spätere Zweckdienlichkeit noch nicht maassgebend sein; wenn deshalb das Leben als eine Anpassung innerer Veränderungen an äussere definirt wurde, wobei stillschweigend die biologische Zweckmässigkeit als das Princip vorausgesetzt wurde, welches dieser Anpassung die Richtung weist, so erscheint die Vorstellung als ein ganz überflüssiger Weise entstehender innerer Zustand.

Woher entspringt nun weiter jenes das Vorstellungsleben beherrschende Gesetz der Association (the law of intelligence)? Hier wird abermals ein neues Princip, und zwar diesmal ein rein psychologisches, eingeführt, dessen freilich nicht zu entrathen war, um die höhere Entwickelung des Seelenlebens und die Aeusserungen der Intelligenz insbesondere zu „erklären". Wie von einem niederen, animalischen Seelenleben nur die Rede sein konnte, indem wenigstens eine Verknüpfung zwischen Empfindungsreiz und Bewegungsantrieb als in der Natur des beseelten Individuums gegeben angesehen wurde, so musste, um zu dem Begriffe der Intelligenz zu gelangen, eine Verknüpfung der Vorstellungen postulirt werden. — Die Frage, ob es möglich sei, alle Formen der Gedankenverbindung aus der Association psychologisch abzuleiten, brauchen wir hier nicht nochmals zu erörtern. Es soll nicht geläugnet werden, dass Spencer der associationistischen Erkenntnisslehre eine grosse Ueberzeugungskraft zu verschaffen gewusst hat, insbesondere dadurch, dass er einen Ausweg fand, um daneben den Begriff des Apriori, der von der Erfahrung unabhängig bestehenden Denknothwendigkeit, als einen wenigstens für das entwickelte Bewusstsein giltigen festzuhalten. Vorzüglich in ihrer Art ist ferner seine Darlegung, wie in dem gewissermassen nur eindimensional ausgedehnten Bewusstsein die ganze Mannigfaltigkeit der in der Aussenwelt bestehenden coexistenten Reihen des objektiven Geschehens abgebildet werden kann, indem die Verhältnisse objektiver Gleichzeitigkeit und Succession durch verschiedene Arten der Succession der Vorstellungen im Bewusstsein verbildlicht werden*); aber gerade an diesem

*) Princ. II. IV. c. 22.

Punkte tritt deutlich hervor, dass die Erklärung erst eine vollständige werden würde bei Heranziehung des Begriffes eines beziehenden Bewusstseins.

Fassen wir unser kritisches Ergebniss zum Schluss zusammen, so ist zu sagen, dass auch die objektive Betrachtung des Seelenlebens vom Gesichtspunkte der Entwickelungslehre aus nicht zu einer Construktion des Bewusstseins und der Einheitsweise der Vorstellungen im Bewusstsein führt. Wir erhalten nur eine Beschreibung der allerdings in eine fortschreitende Reihe zu ordnenden Aeusserungen des thierischen (inclusive des menschlichen) Seelenlebens, aber die Centralisation der „inneren Zustände" wird nirgends deducirt, sondern nur postulirt.

D. Spencer's Realismus.

Die evolutionistische Theorie des Bewusstseins steht und fällt, wie schon bemerkt, mit dem transcendentalen Realismus.

Vom Standpunkte des transcendentalen Idealismus aus hat man zwar keine Veranlassung, das Unternehmen einer vergleichenden Entwickelungsgeschichte des Seelenlebens principiell zu beanstanden, aber man wird den Resultaten derselben nur eine empirisch-psychologische Bedeutung beimessen; die Entwickelungsgeschichte ist ein Ausschnitt aus der Erfahrung, und somit kann dieselbe unmittelbar keine Aufschlüsse über diejenigen (transcendentalen) Faktoren geben, welche aller Erfahrung als Bedingung zu Grunde liegen, zu denen vor allem das transcendentale Subjekt, die logische Bewusstseinseinheit gehört. Wie setzt sich aber nun der transcendentale Idealismus mit der oben bereits erwähnten Antinomie auseinander? Einerseits behauptet derselbe doch, dass der ganze Inhalt der unmittelbaren Erfahrung und natürlich auch alles das, was in der Zeitreihe als Ursache des gegenwärtig Gegebenen zurück liegt, nur für das erkennende Subjekt besteht, andrerseits aber führt die wissenschaftliche Ausbildung der Erfahrung zu dem nicht anzufechtenden Schlusse, dass es objektiv nicht nur eine Zeit gab, wo mein Ich noch nicht war, sondern eine Zeit, wo überhaupt noch kein menschliches Individuum auf der Erde existirte. Es scheint also, dass man entweder an der Rechtmässigkeit jener Schlüsse und damit überhaupt an der Giltigkeit unserer ganzen Erfahrungserkenntniss zweifeln müsse, oder dass man in der That das erkennende Subjekt (bezw. die Subjekte) für verhältnissmässig späte Erzeugnisse eines an sich bestehenden, absoluten Realen zu halten und also den transcendentalen Idealismus aufzugeben habe.

Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch, dass die Antinomie eine quaternio terminorum enthält; Thesis und Antithesis sprechen vom Subjekt in einer verschiedenen Bedeutung. Das Subjekt, dessen absolute Apriorität der Transcendentalismus behauptet, ist das logische Subjekt des Erkennens; dasjenige, dessen Posteriorität die Erfahrung erweist, ist das empirische Subjekt, das organische Individuum, welches selbst Erscheinung für das transcendentale Subjekt ist. Mit dieser Erwägung wäre die Schwierigkeit völlig gehoben, wenn der Begriff des Subjekts im einen und im anderen Sinne völlig verschiedene Sachen bezeichnete. Nun stehen aber beide allerdings in enger Verbindung: dasselbe Ich, für welches alle Gegenstände Erscheinungen sind, betrachtet sich selbst als mit einem dieser Gegenstände verknüpft, es bezeichnet den Leib als „sein". Wenn Schopenhauer den Satz „Ich will" als den Ausdruck des Welträthsels κατ' ἐξοχήν bezeichnete, so scheint uns vielmehr das Urtheil „das bin Ich", in welchem mit dem „das" mein Leib gemeint ist, den räthselhaftesten Punkt der Welt für den transcendentalistischen Denker zu bezeichnen. Dies Räthsel, d. h. die Coincidenz des empirischen (leiblichen) Subjekts mit dem transcendentalen müsste gelöst werden, um jene Antinomie vollständig zu beheben; und dies hat freilich noch Niemand geleistet.

Aber ist denn die entgegengesetzte Ansicht, welche sich dem Glauben an eine absolute, den Erfahrungsgegenständen zu Grunde liegende Realität unbedingt hingiebt, frei von solchen Schwierigkeiten? Wir glauben nicht. Wenn der Idealismus (vorläufig noch) ausser Stande ist, den Begriff des empirischen Subjekts mit dem des transcendentalen zu vereinen, so zeigt

sich der Realismus unfähig, vom Begriffe des empirischen (psychologischen) Subjekts ausgehend die Einheit des erkennenden Bewusstseins als ein psychologisches Ergebniss zu construiren. Beide Ansichten sind also, wenigstens dem in Rede stehenden Problem gegenüber, in gleicher Lage, und die Vorzüge des Realismus, welche dazu drängen, ihn der entgegengesetzten Anschauung vorzuziehen, müssten also wohl anderswo gesucht werden.

Welches sind nach Spencer die Gründe, die zu Gunsten desselben sprechen? Der Philosoph giebt zunächst eine „negative Rechtfertigung" seines metaphysischen Standpunktes, deren Spitze gegen den Hume-Mill'schen Phänomenalismus gerichtet ist, und die wir im Wesentlichen als zutreffend anerkennen. Der Grundgedanke derselben ist, dass der Nachweis des phänomenalistischen Satzes: „esse = percipi" nicht erbracht werden kann, bezw. von jenen Philosophen nur dadurch erbracht wird, dass sie zunächst an sich bestehende Gegenstände voraussetzen und auf Grund dieser Voraussetzung zeigen, dass das erkennende Subjekt lediglich auf seine Vorstellungen angewiesen ist; ihr Beweis werde hinfällig, sobald man von vornherein mit dem Principe der Subjektivität des Erfahrungsinhaltes Ernst mache*).

Ueberhaupt, so verallgemeinert Spencer sein Argument weiter, sei die realistische Auffassung des Gegebenen so wesentlich und unzertrennlich mit der Ausübung aller intellektuellen Thätigkeiten verbunden, dass wir keinen einzigen Schluss mehr bilden könnten, wenn wir dieselbe aufgeben wollten. Wenn also Metaphysiker durch eine Reihe von Schlüssen die Falschheit des Realismus glaubten nachweisen zu können, so widersprächen sie sich selbst, denn zu ihren Schlussfolgerungen könnten sie doch nur dadurch kommen, dass sie ursprünglich an den Realismus glaubten. Ausserdem könne dem Resultat einer verwickelten Schlussreihe unter allen Umständen kein höherer Grad der Evidenz zukommen, als er in dem unmittelbaren (intuitiven) Zwange des Denkens liege, welcher uns

*) Princip. of Psych. Vol. II. pag. 349. 369. 373.

nöthige, mit der Wahrnehmung den Begriff eines an sich bestehenden Realen zu verbinden, da wir bei einer Schlussfolgerung wiederholt an die Giltigkeit derselben Denknothwendigkeit glauben müssten, während wir in jenem Falle diese Anerkennung nur einmal zu vollziehen hätten.

Auch hier geben wir Spencer noch soweit Recht, als wir zugestehen, dass auch der transcendentalistische Kritiker vom Standpunkte des naiven (empirischen) Realismus ausgehen und im Ausgangspunkte Denken und Sein, Subjektives und Objektives als unterschieden anerkennen muss, da sonst der Begriff der objektiven Giltigkeit hinfällig und das Erkenntnissbestreben sinnlos würde. Nur behält sich der Transcendentalist die nähere Deutung jenes Gegensatzes von Denken und Sein vor; er betrachtet denselben nicht von vornherein als einen absoluten. Wir sprechen ausdrücklich von einer Deutung, indem wir damit sagen wollen, dass die naiv-realistische Unterscheidung des Denkens und des die Denkthätigkeit, sofern sie eine giltige Gedankenverknüpfung zu Stande bringen soll, bestimmenden Seins unter keinen Umständen aufgehoben und für unbedingt illusorisch erklärt werden kann. Eine Philosophie, die, wie die Hume'sche, das Objektive gänzlich mit dem Subjektiven gleich stellt, und den Gegenstand des naiven Realisten für blosse Vorstellung im empirisch-psychologischen Sinne des Wortes erklärt, spricht sich selbst das Todesurtheil; es kann sich nur darum handeln, ob nicht das Empirisch-Objektive in einem höheren (im transcendentalen) Sinne für subjektiv oder besser für ideal erklärt werden kann und muss.

Der transcendentale Idealismus wird also durch die „negative Rechtfertigung" Spencer's nicht getroffen, denn dieselbe macht nur dem empirischen Idealismus gegenüber die Rechte des empirischen Realismus geltend, welche jener vollinhaltlich anerkennt. Aber auch die „positive Rechtfertigung des Realismus"*) vermag nicht mehr zu leisten. Sie besteht in dem Nachweise, wie in unserem Denken nach Maassgabe der Data der Wahrnehmung der Gegensatz eines Subjekts und von diesem

*) Princip. II. VII. c. 14 ff.

unabhängiger Objekte nothwendig sich entwickelt; gewisse schwache Bewusstseinszustände (faint feelings) und andererseits die lebhaften (vivid feelings), welche je in sich zusammenhängen, und von denen die ersteren wiederum sich als abhängig von den letzteren zeigen, müssen zu der Vorstellung zweier in sich geschlossener Gebiete, von denen das eine ganz, das andere relativ unabhängig ist, führen. Aber was wird damit bewiesen? Wiederum nichts als der naive Realismus; es wird gezeigt, dass die Unterscheidung des subjektiven Vorstellungslebens und der objektiven Erscheinungswelt keine willkürliche, sondern eine wohl begründete ist; dies leugnet aber Niemand. Wenn Spencer nun jedoch weiter hieran die Behauptung knüpft, dass auf Grund der eigenartigen Beziehungen, welche zwischen den Elementen der „lebhaften Reihe" bestehen, der Gedanke an ein ihnen entsprechendes und nicht nur von der schwachen Reihe (dem empirischen Subjekt), sondern überhaupt vom Bewusstsein unabhängiges Etwas sich mit Nothwendigkeit ergiebt, so scheint uns diese Behauptung unerwiesen. Zweifellos besteht zwischen den Elementen der lebhaften Reihe eine „Beständigkeit des Zusammenhangs", und diese Thatsache bedarf allerdings, wie Spencer bescheiden sich ausdrückt, einer „Bezeichnung". Diese Bezeichnung ist auch da, insofern wir alles, was in diesen beständigen Zusammenhang sich einreiht, „objektiv" nennen; haben wir nun aber schon ein Recht, dieses durch seine Beständigkeit charakterisirte Objektive als ein Ansichseiendes oder als die Erscheinung eines solchen zu betrachten? Wir sehen nicht, worin dies Recht liegen sollte. Ohne nähere Untersuchung muss es doch wohl dahin gestellt bleiben, worin die Thatsache der „Objektivität" ihren Grund hat. Das unmittelbare Bewusstsein sagt in dieser Hinsicht Nichts aus, und alle genaueren Bestimmungen darüber fallen deshalb in das Bereich der erkenntnisstheoretischen Hypothesenbildung; dies ist vor allem einmal festzuhalten. Von einem direkten und positiven Beweise des (transcendentalen) Realismus, wie ihn Spencer zu geben meint, kann demnach nach unserer Ansicht so wenig die Rede sein, wie von einem solchen des transcendentalen Idealismus; beide sind

Hypothesen, und für eine Hypothese kann es nur einen mittelbaren, indirekten Beweis geben.

Nützt denn nun, so fragen wir deshalb, der Begriff eines den Erscheinungen zu Grunde liegenden Dings an sich unserem Philosophen etwas, um die empirische Objektivität, den Zusammenhang der Erscheinungen nach beständigen Gesetzen zu erklären?*) Wir sehen nicht was. Das Ding an sich soll ein Unbekanntes sein; deshalb denkt Spencer nicht daran, etwa im Sinne der spekulativen Ontologen die Zusammenhangsformen der Erscheinungen als durch das absolut Reale und seine Beschaffenheit in concreto bestimmte zu erklären. Er weiss nichts von dem Absoluten als die Constanz desselben, durch welche, nach seiner Lehre, die Erhaltung der Kraft als das oberste Naturgesetz bedingt sein sollte. Was es mit dieser metaphysischen Ableitung des Erhaltungsgesetzes für eine Bewandtniss hat, haben wir oben hinlänglich klar gelegt. Was wird aber damit gewonnen, dass man behauptet, der beständige Zusammenhang der Erscheinungen sei begründet in einem ihnen zu Grunde liegenden Absoluten, ohne doch sagen zu können, wie? Ist es da nicht eine ebenso gute Ansicht, diesen Zusammenhang einfach als einen faktischen anzusehen, und auf jede speciellere Vorstellung über die Grundlage desselben zu verzichten? Unmotivirt erscheint es jedenfalls, zur „Erklärung" desselben ein Absolutes anzurufen, ohne dass man doch weiss, wie das Absolute die Erscheinungen macht. Der Realismus Spencer's erscheint uns deshalb einfach als eine willkürliche Hypothese.

*) Principl. 469: the object, so lautet seine Definition, is the unknown permanent nexus, which is never itself a phenomenon, but is that which holds phenomena together.

R i e h l.

Dem Standpunkte Spencer's steht in vieler Beziehung Riehl sehr nahe; nur dass er daneben an der intellektualistischen Grundanschauung der Kant'schen Erkenntnisslehre festhält. Als „kritischer Realist“ nimmt derselbe an, dass die Objekte der Erfahrung Erscheinungen sind, dass ihnen aber ein transcendentes, absolutes Reale zu Grunde liegt; zum Zustandekommen der Erscheinungen aber hält er eine synthetische Funktion des Bewusstseins für erforderlich, auf deren Rechnung speciell die Formen des Zusammenhanges zwischen den Erscheinungen zu setzen sind, so dass er also mit Kant die „Objektivität“ als begründet in der synthetischen Einheit der Apperception ansieht; „empirisch ist dabei nur die besondere Einschränkung des an sich unbegrenzten Einheitsprocesses, apriori seine Form“*).

Die Causalität der Erscheinungen gilt ihm demnach, wie zu erwarten, als eine der durch die Einheit des Bewusstseins bedingten nothwendigen Auffassungsformen des Gegebenen. Zufolge der „realistischen Grundannahme“ kann jedoch Riehl mit der Erkenntniss der Apriorität des Causalbegriffes für das erkennende Bewusstsein die Frage der objektiven Giltigkeit desselben noch nicht für entschieden halten, und es ergiebt sich ihm demnach die doppelte Aufgabe, diesen Begriff einerseits nach seinem subjektiven oder idealen Gehalte, nach der

*) „Der philosophische Kriticismus“ (3 Bände, 1877, 1879, 1887) II. pag. 205.

Bedeutung, welche er für das erkennende Bewusstsein als apriorische Auffassungsform hat, zu untersuchen, und andererseits seine Anwendbarkeit auf das vom Subjekt ja metaphysisch unabhängige Material der Erfahrung zu prüfen.

In ersterer Hinsicht unterscheidet Riehl mit Recht zunächst zwischen einer „psychologisch-inhaltlichen“ und einer „logisch-formalen“ Seite des Causalbegriffes. Indem er einräumt, dass von dem gewöhnlichen Bewusstsein die aus der Wahrnehmung geschöpfte Vorstellung von dem Zusammenhange zwischen Wille und Handlung unmittelbar auf die äusseren Veränderungen übertragen wird, zur „Apperception derselben“ (im psychologischen Sinne) dient, d. h. den bekannten Bewusstseinsinhalt bildet, welchem sich die ausser uns selbst beobachteten, besonders die unerwarteten Veränderungen in unseren Gedanken angliedern, gesteht er der Anschauung, welche den Causalbegriff aus der Wahrnehmung des Wollens ableitet, das zu, was ihr zuzugestehen ist. Der wissenschaftliche Causalbegriff, d. h. der Causalbegriff nach seiner logisch-formalen Seite, enthalte jedoch lediglich Merkmale, welche nicht aus der Wahrnehmung ableitbar sind; indem wir denselben anwenden, betrachten wir eine Erscheinung als die *unmittelbare Folge* der anderen und als *begreiflich* durch dieselbe (a. a. O. pag. 214).

Hier zeigt sich gleich eine wesentliche Abweichung Riehl's von der Kant'schen Lehre in der Richtung des rationalistischen Ontologismus. Denn die Begreiflichkeit der Wirkung aus der Ursache wurde gerade von Kant entschieden geleugnet. Derselbe behauptete zwar, dass wir uns Ursache und Wirkung als *nothwendig verknüpft* denken müssen, aber er betrachtet diese Verknüpfung als eine vom Denken zwar geforderte aber unter keinen Umständen vollziehbare. Begreifen kann im absoluten Sinne doch nichts Anderes heissen als den Zusammenhang zweier Erscheinungen in Gedanken in ein Verhältniss der logischen Begründung umgestalten, also in eine analytische Beziehung; das Causalverhältniss ist aber nach Kant eine wesentlich und unauflöslich synthetische Beziehung. Allerdings scheint die Kant'sche Lehre selbst von

einer anderen Seite her doch wieder die Verhältnisse der Real-Folge und der logischen Folge einander zu nähern, denn die ganze Kategorienlehre beruht auf dem Princip, dass es ein und dieselbe Funktion des Verstandes ist, durch welche die logische Einheit der Begriffe im Urtheil und die reale Einheit der Erscheinungen zu Stande gebracht wird, und daher heisst es, dass wir keine andere Möglichkeit haben, das Verhältniss von Ursache und Wirkung zu denken, als in der Form der Verbindung von Bedingung und Folge im hypothetischen Urtheil. Aber wenn diese Urtheilsform als die einzige bezeichnet wird, durch welche im reflectirenden, die Erfahrung bearbeitenden Denken Causalität aufgefasst werden kann, die diesem Denken als eine gegebene Zusammenhangsform der Erscheinungen gegenübersteht, so heisst das doch nicht, dass Causalität deshalb im Denken in ein Verhältniss von Grund und Folge verwandelt werde. Im Causalurtheil setzen wir allerdings zwei Erscheinungen als ebenso untrennbar verbunden, wie es in unserem Denken Grund und Folge sind, aber nicht weil dieser Zusammenhang zwischen den jeweiligen Vorstellungen einer Ursache und ihrer Wirkung thatsächlich bestehe, sondern weil wir durch die Art, wie uns Erscheinungen zusammen gegeben sind, veranlasst werden, dieselben als in irgend einer Weise, die wir nicht näher kennen, untrennbar zusammengehörig zu betrachten. Ferner wird es demgemäss das Bestreben des Denkens sein, in den Grund dieser einstweilen geforderten Zusammengehörigkeit einzudringen und dieselbe auch in Gedanken zu realisiren, d. h. die Wirkung als durch die Ursache dem Begriffe der letzteren nach gesetzt zu denken; aber ist deshalb die Annahme berechtigt, dass dies Bestreben in irgend einem Falle zur Erfüllung gelangen könnte? Rationalismus und Positivismus scheiden sich, wie schon wiederholt dargelegt, an diesem Punkte von einander. Während nun Kant sich auf die Seite des letzteren schlug, der sich an das thatsächlich von der wissenschaftlichen Erkenntniss Erreichte hält, sehen wir Riehl zum Rationalismus, zum Glauben an die Erreichbarkeit eines Ideals der Erkenntniss hinübergehen. Denn er fordert thatsächlich die „Begreiflichkeit“ des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung in dem strengen Sinn des absoluten Rationalismus.

Zwar ist noch wenig damit gesagt, wenn er die „Begreiflichkeit der Natur“ als die allgemeine unsere Denkthätigkeit regierende Voraussetzung erklärt; „die Grundbegriffe oder Principien der Wissenschaft“ seien „die verschiedenen Formen, in welchen die Erfahrung uns begreiflich wird; wir müssten sie der Wirklichkeit gegenüber als Hypothesen bezeichnen, nennen sie aber Postulate der Wissenschaft, insofern sie aus der Form des Begreifens, der Art der Begriffsbildung hervorgehen, so dass ihre Denknothwendigkeit von vornherein feststeht.“ (a. a. O. II. 217.) Er sagt damit eben nur, dass das absolute Begreifen das Ideal unseres Erkenntnissstrebens, der Zielpunkt desselben ist, ohne noch zu entscheiden, ob der Stoff der Erkenntniss eine wirkliche Erreichung desselben oder nur eine asymptotische Annäherung an dasselbe gestattet. Und in diesem Sinne bezeichnet er auch das Causalprincip zunächst als ein nur subjektiv, für das die Erfahrung bearbeitende Denken unvermeidliches Postulat, ohne welches dasselbe seine Arbeit gar nicht beginnen könnte, nicht aber schon als ein Gesetz von auch objektiver Giltigkeit.

„Wo immer, so begründet er genauer, es ein einheitliches zusammenhängendes Bewusstsein giebt, da muss dasselbe auf die Veränderung zurückwirken, sich mit der Veränderung auszugleichen suchen . . . Das Denken strebt überall die ihm natürliche Einheit den Unterschieden der Erscheinungen gegenüber zu erhalten, und obwohl diese Unterschiede unerlässlich sind für seine Bethätigung, so veranlassen sie das Denken doch nur, die Differenzen in einer umfassenden gedachten oder realen Einheit des Grundes oder der Ursache auszugleichen“ (a. a. O. pag. 246). „Ist also die Forderung der Begründung als die Reaktion des seinem Wesen nach einheitlichen Denkens auf die Differenz und Veränderung anzusehen, so ist die Identität sowohl das treibende Motiv dieser Rückwirkung, als das Ziel, das ihr Streben erfüllt“ (pag. 247). Sofern es sich bloss um die Charakterisirung der Tendenz handelt, welche das wissenschaftliche Denken bei

der Bearbeitung der Erfahrungsthatsachen verfolgt, wird kaum Jemand diesen Aeusserungen widersprechen wollen. Gegeben ist in der Erfahrung eine Vielheit zusammenhängender Erscheinungen, und die Hauptformen dieses Zusammenhanges sind die Verknüpfung der Attribute zur Einheit eines Dinges und die „Folgerichtigkeit“ (mit Lotze zu reden), mit welcher die aufeinanderfolgenden Phasen jedes Processes zusammenhängen; in beiden Fällen geht das Denken darauf aus, den zunächst nur äusserlichen, räumlich-zeitlichen Zusammenhang als einen inneren, in dem „Wesen“ der Sache begründeten, als einen logischen aufzufassen, zu welchem Zwecke nöthigenfalls das Gegebene als die Erscheinungsform eines nicht direkt wahrnehmbaren Substrates gedeutet wird (Hypothesenbildung). Das Schema des inneren, logischen Zusammenhangs ist aber die Identität, und so ist es auch richtig, dass die Bemühungen der Real-Wissenschaft darauf abzielen, alle Verknüpfung auf Identitäten, auf ein selbstverständliches Enthaltensein des Einen im Anderen zurückzuführen.

Wenn Riehl hiernach die Causalität definirt als die „Anwendung des Satzes vom Grunde auf die zeitliche Veränderung der Erscheinungen“ (a. a. O. pag. 240) und sie so mit der logischen Begründung in Verbindung bringt, so erscheint dies als zulässig, insofern man dabei das Ziel im Auge hat, welches wir bei der causalen Interpretation des Geschehens anstreben, wenn also unter „Causalität“ nicht sowohl eine bestimmte Art des Zusammenhanges der Erscheinungen, als das begriffliche Verhältniss verstanden wird, welches wir einer Art des Zusammenhangs der Erscheinungen bei unserem Versuche der Naturerklärung zu substituiren trachten. Aber der Philosoph geht weiter und behauptet nicht nur, dass dies Ziel erreichbar ist, sondern dass es durch die Unterordnung des beobachtbaren Geschehens unter ein konkretes Naturgesetz, dasjenige der Erhaltung der Energie thatsächlich erreicht werde. Und seine Meinung ist ferner auch, dass die Uebertragung der Energie zugleich das reale Princip ist, durch welches Zusammenhang in das Geschehen gebracht wird; dass nicht nur für unsere begriffliche Auffassung der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen sich als ein identisches Enthaltensein ineinander darstellt, sofern wir dasselbe Quantum Energie in beiden constatiren, sondern dass auch realiter Ursache und Wirkung identisch sind.

Die logische Begründung beruht nach Riehl auf einer Gleichsetzung von Begriffen. Die thatsächliche Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung sei demnach geeignet, die Begriffe von Grund und Folge anwendbar zu machen; sofern Ursache und Wirkung als gleich erkannt werden, werde die eine als der Grund, die andere als seine Folge erkannt. — Die hier statuirte Uebereinstimmung der beiden in Rede stehenden Verhältnisse wird aber sofort zu einer blossen Analogie herabgesetzt durch die vom Philosophen selbst gemachte Unterscheidung eines analytischen und eines synthetischen Gebrauchs des Identitätsbegriffes. Er wird nun kaum die „Gleichheit“ zwischen Ursache und Wirkung als eine analytische bezeichnen wollen, wie diejenige der Prämissen und der Conklusion im Syllogismus; bei genauerer Betrachtung wird man dieselbe vielmehr nicht einmal in dem Sinne als eine synthetische gelten lassen können, wie es die Mehrzahl der Gleichungen sind, in welchen sich das mathematische Denken bewegt, und die die Identität verschiedener Erzeugungsweisen derselben Grösse besagen (a. a. O. pag. 232 ff.). Ursache und Wirkung lassen sich nicht durch Nacherzeugung im constructiven Denken als gleich erkennen; selbst bei den einfachsten und scheinbar anschaulichsten causalen Zusammenhängen, denen im mechanischen Geschehen nämlich, ist die Wirkung nicht durch mathematische Construktion aus der Ursache ableitbar, wie schon Leibniz gegen Descartes hervorhob. Die Gleichheit des Hypotenusenquadrats mit der Summe der Kathetenquadrate lässt sich durch die constructive Umformung der einen Grösse in die andere darthun, die Gleichheit der Energiesumme zweier (elastischer) Massen vor ihrem Zusammenstosse und nach demselben ist aber nicht in gleicher Weise darstellbar, weder die Anschauung noch das Denken giebt uns ein Hilfsmittel an die Hand, wie wir

den hier stattfindenden Process nachconstruiren und uns der Nothwendigkeit der Gleichung zwischen Datum und Ergebniss vergewissern könnten. Somit ist leicht zu sehen, dass ungeachtet der bestehenden Gleichung von einer Identität im eigentlichen Sinne und demnach auch von einem Begreifen der Art, wie aus der einen Grösse die andere sich ergiebt, hier nicht gesprochen werden kann. Nur die Erfahrung hat uns ja über die bestehende Gleichung zwischen Ursache und Wirkung belehrt; sind aber zwei Dinge auf empirischem Wege als gleich erklärt, so ist doch damit noch nicht das Enthaltensein des einen im anderen, oder die Nothwendigkeit des Hervorgehens des einen aus dem anderen begriffen.

So bliebe aber wenigstens ein Kriterium der Analogie zwischen der Verknüpfung der Erscheinungen und der logischen Verbindung der Begriffe . . . „Die Art, wie das Denken seine Begriffe hervorbringt, und die andere Art, wie die Natur gleichsam folgert“ scheinen sich wenigstens zu entsprechen (a. a. O. pag. 257). Wenn es aber nur auf eine Analogie abgesehen ist, weshalb soll denn gerade das Verhältniss der Gleichheit als das durch den Gedanken eines überhaupt in den Dingen bestehenden inneren Zusammenhangs nothwendig geforderte Kriterium von Ursache und Wirkung angesehen, und angenommen werden, dass, soweit wir nach dem Gesetze der Erhaltung der Energie eine Identität in der Mannigfaltigkeit der successiven Stadien des Geschehens verfolgen können, wir dem realen Gefüge der Ursachen und Wirkungen auf der Spur sind? Bietet nicht die funktionelle Abhängigkeit zweier Grössen von einander, die in der höheren Mathematik eine so grosse Rolle spielt, und die darin besteht, dass jeder Werth der einen Grösse für die andere einen bestimmten, aber nicht nothwendig denselben Werth bedingt, eine ebenso naheliegende Analogie dar, der gemäss wir uns den unbekannten Causalzusammenhang denken können? Der Unterschied zwischen realer Folge und logischer Folge bleibt nun einmal. Das Denken mag die Tendenz haben, alle reale Verknüpfung möglichst auf ein Verhältniss begrifflicher Identität zurückzuführen, so schliesst doch schon die Eigenthümlichkeit der sinnlichen Anschauung, in welcher uns alles Reale zunächst gegeben ist, und welche eine Menge qualitativer Verschiedenheiten enthält, die Möglichkeit einer constructiven Darstellung des Einen aus dem Andern principiell aus. Ist dem aber so, so wird der Causalzusammenhang, wenn wir überhaupt nach einem Analogon im Denken für denselben suchen, im Allgemeinen nur unter dem Begriffe einer funktionellen Abhängigkeit des Späteren vom Früheren gedacht werden können; ein Gedanke, für welchen die Gleichförmigkeit der Abfolge der Erscheinungen, die speciell auf eine eindeutige Bestimmung derselben durcheinander hindeutet, das Kriterium der Anwendung hergiebt. Wenn das Denken, nach Riehl, damit zufrieden sein muss, sich die Veränderung dadurch „begreiflich“ zu machen, dass es zwischen einem Zustande A und einem Zustande B, die Gleichung $B = C.A$ aufstellt, wo C eine empirische Constante bedeutet, weshalb soll es nicht auch seine Befriedigung finden, wenn es eine Formel $B = f(A)$ bilden kann? Eine unmittelbare Gleichheit $B = A$ giebt es nämlich in der Physik überhaupt nicht, ausser wenn A und B qualitativ gleichartig sind. Riehl's Ueberschätzung des logischen Werthes der „Gleichheit“ der Ursachen und Wirkungen dürfte deshalb zum Theil auf einer Verkennung der Art, in welcher das Erhaltungsgesetz auf die Erscheinungen zur Anwendung kommt, beruhen. Bewegung ist die Ursache von Wärme (wenigstens unter Umständen); nun kann aber die hervorgebrachte Wärmemenge der aufgewandten Menge von Beweguug nicht direkt gleichgesetzt werden, da ja beide nicht in derselben Einheit angebbar sind, es findet vielmehr zwischen beiden, richtiger ausgedrückt, Proportionalität statt, welche in einer Gleichung $B = C.A$, wo C die Constante des „mechanischen Wärmeäquivalents“, ihren Ausdruck findet; Proportionalität ist aber vom mathematischen Gesichtspunkte nur ein specieller Fall funktioneller Abhängigkeit. — Wir sehen demnach nicht, was für die Begreiflichkeit des Causalzusammenhanges damit gewonnen sein soll, dass Ursache und Wirkung in den meisten Fällen als gleiche, genauer als proportionale Grössen sich darstellen.

Eine Folge dieser Ueberschätzung ist es auch, dass Riehl

mit Spencer übereinstimmend das Gesetz der Erhaltung der Energie als ein a priori in der Form unserer Auffassung des Gegebenen begründetes und als das oberste Naturgesetz, dem das Causalgesetz seinerseits untergeordnet ist, ausgeben möchte. Er glaubt eben, dass das Denken nur durch die Erkenntniss der Identität des Zusammenhängenden befriedigt werden könne, und dass es demnach überall, wo Zusammenhang besteht, eine Identität in dem Mannigfaltigen voraussetzen müsse. Was es mit dieser „Identität“ und der durch sie zu erlangenden Befriedigung des Denkens auf sich hat, haben wir soeben zu zeigen versucht. Dass aber ferner keine Rede davon sein kann, das Energiegesetz dem Causalgesetz überordnen zu wollen, haben wir oben bei Spencer dargethan (vgl. pag. 326), und werden wir in einem späteren Abschnitte noch einmal im Zusammenhange beweisen; der allgemeine Grund ist der, weil dieses Gesetz jedesmal nur das quantitative Ausmaass, nicht aber die Qualität der Wirkung bestimmt, es drückt insofern nur eine allgemeine Eigenschaft aller natürlichen Wirkungsvorgänge aus, charakterisirt dieselben aber keineswegs vollständig, da es z. B. an sich keineswegs die Gesetzlichkeit des Wirkens, dass dieselbe Ursache immer (auch qualitativ) dieselbe Wirkung hat, nothwendig bedingt.

Wie schon oben bemerkt, sieht Riehl mit der Denknothwendigkeit des Erhaltungsgesetzes, welches ihm mit dem Causalgesetz identisch ist, die objektive Giltigkeit desselben nicht zugleich als erwiesen an. Nach seiner Ansicht „giebt es keinen transcendentalen Beweis für die Allgemeinheit des Causalgesetzes“. . „Erst der Beweis der Allgemeinheit der mechanischen Principien ist zugleich der Beweis der objektiven und universellen Giltigkeit des Grundsatzes der Causalität“ (a. a. O. pag. 258). Apriori gegeben und beweisbar ist dasselbe nur als ein „Princip der Begreiflichkeit der Natur“; dass „dieselbe sich wirklich begreifen lässt, ergiebt erst die Erfahrung“; aber das Causalgesetz giebt unserer Erfahrung die Form, es bestimmt „die allgemeine Form der Naturgesetze“ (pag. 255), und die wissenschaftliche Erfahrung ist deshalb ein gemeinsames Ergebniss der Spekulation und der Beobachtung.

Dieser eingeschränkte Apriorismus, der Verzicht auf eine transcendentale Deduktion des Causalprincips ist indess bei Riehl nicht wie bei manchen anderen, an Kant sich anlehnenden neueren Denkern*) eine Folge der Scheu vor der consequenten Durchführung des transcendentalen Gedankens, ein Stehenbleiben auf halbem Wege, sondern er ergiebt sich als die unvermeidliche Folge der realistischen Hypothese. In der That betrachtet Riehl das erkennende Bewusstsein mit seinen Einheitsformen nicht als das nothwendige Correlat aller Realität, sondern er glaubt mit Spencer an eine auch der Existenz des Bewusstseins zu Grunde liegende und ihr vorausgehende, also absolute Wirklichkeit.

Indem wir auf seine Vertheidigung des Realismus hier nicht weiter eingehen, bemerken wir nur, dass der Realist, wenn er anders eine ausgebildete Theorie der Erkenntniss liefern will, bei dem Begriffe des logischen Apriori, bei der Thatsache, dass im Bewusstsein gewisse Voraussetzungen liegen, mit welchen es an die Auffassung des Gegebenen herantritt, nicht stehen bleiben darf; man ist berechtigt, von ihm eine Erklärung dieser Thatsache zu verlangen, wie sie Spencer z. B. auch versuchte. Ist das Bewusstsein ein Produkt des Absoluten, so müssen auch die dem Bewusstsein immanenten Auffassungsformen irgend wodurch bedingt sein. An dieser

*) z. B. bei Helmholtz; das Causalgesetz, so drückt sich dieser Gelehrte aus (in Physiolog. Optik pag. 450. 454), ist ein rein logisches . . es betrifft nicht die wirkliche Erfahrung, sondern deren Verständniss und kann deshalb durch keine mögliche Erfahrung widerlegt werden. . . Es ist nichts Anderes als die Forderung, Alles, alle Naturerscheinungen begreifen zu wollen, mit der Voraussetzung, dass sie zu begreifen sein werden. Nichts Anderes als der Trieb unseres Verstandes, alle unsere Wahrnehmungen seiner eigenen Herrschaft zu unterwerfen . . nicht ein Naturgesetz. Wird hier das Princip ähnlich wie von Riehl als ein Postulat der denkenden Bearbeitung der Wahrnehmungen eingeführt, so vertritt freilich Helmholtz andererseits auch die Schopenhauer'sche Lehre, dass „wir überhaupt zu keiner Erfahrung von Naturobjekten (also keiner Wahrnehmung) kommen können, ohne das Gesetz der Causalität schon in uns wirkend zu haben“ (a. a. O. 453). — Aehnlich zweideutig sind die Aeusserungen Zöllner's über das Causalprincip. Vergl. dessen: „Natur der Kometen“ 2. Aufl. pag. 324 ff.

Stelle lässt Riehl, der die evolutionistische Erklärung des Bewusstseins durchaus bekämpft, eine Lücke.

Mit der Behauptung, dass das Causalprincip zwar für unser erkennendes Bewusstsein a priori und eine Bedingung aller Begreiflichkeit, aber deshalb noch nicht nothwendig objektiv giltig sei, nähert sich Riehl, wie man sieht, dem Standpunkte des Empirismus bezw. des Positivismus, wie ihn Laas versteht. Freilich ist die Situation, in welcher sich das erkennende Subjekt nach der Auffassung jenes Denkers der Wirklichkeit gegenüber befindet, eine ungleich peinlichere, als die, in welche es der Empirismus versetzt denkt: die Natur seines Bewusstseins macht es ihm unmöglich, einen Inhalt, der sich nicht den apriorischen Formen fügen wollte, überhaupt nur ins Bewusstsein aufzunehmen, und doch brauchte das Wirkliche nicht unbedingt diesen Formen zu entsprechen; unmöglich ist es sich den Conflikt auszudenken, der zwischen dem erkennenden Bewusstsein und den Gegenständen entstehen würde, falls jene Correspondenz irgendwo nicht stattfände. Oder geht auch die Ansicht von Riehl wie diejenige der Empiristen dahin, dass eine Welt, die den apriorischen Formen des Bewusstseins nicht entspräche, zwar nicht wissenschaftlich begriffen, aber doch immerhin noch in der sinnlichen Anschauung aufgefasst werden konnte? Dann käme also die Einheit des Bewusstseins mit ihren Anforderungen erst bei der denkenden Bearbeitung und nicht schon bei der ursprünglichen Auffassung der Erscheinungen in der empirischen Anschauung zur Geltung, wie doch Riehl sonst (hauptsächlich in seinen Darlegungen bei Besprechung der Kant'schen Erkenntnisslehre) übereinstimmend mit Kant anzunehmen scheint. Um die Correspondenz des erkennenden Bewusstseins und der Gegenstände, welche es erkennen soll, begreiflich zu machen, spricht er zwar von einer „gemeinsamen Wurzel, aus welcher Innen- und Aussenwelt, objektives und subjektives Bewusstsein hervorgehen“ (a. a. O. pag. 236), aber wo diese Wurzel zu suchen sei, wird nicht weiter untersucht.

Die Theorie, nach welcher das Causalgesetz nur relativ-apriori ist, als eine nothwendige Voraussetzung der Begreiflichkeit der Thatsachen, vermeidet also zwar die Schwierigkeiten des transcendentalen Apriorismus einerseits und geht andererseits den logischen Einwendungen, denen der reine Empirismus ausgesetzt ist, aus dem Wege, aber sie leidet dafür doch desto bedenklicher an innerer Unfertigkeit und Unabgeschlossenheit, welche nothwendig zur weiteren Entwickelung in der einen oder der anderen Richtung hintreiben muss; Riehl hat es vorgezogen, zwischen Kant und Spencer in der Schwebe zu bleiben.

Transcendentale Realisten.

(v. Hartmann und Volkelt.)

Hartmann ist wie Kant Apriorist; er unterscheidet die Kategorien specifisch von allen „empirischen Abstraktionen“, und theilt selbst die sonst von wenigen neueren Aprioristen festgehaltene Anschauung Kant's, dass die Erscheinungen deshalb überall den Kategorien entsprechend mit einander zusammenhängen, weil diese von Seiten des erkennenden Subjekts ursprünglich in die Erfahrung „hineingelegt“ worden sind. Diesen Akt des Hineinlegens fasst nun Hartmann als einen wirklichen, realen Process auf, der allerdings für das empirische Bewusstsein unerreichbar ist, weil er demselben selbst vorausgeht, in das Unbewusste fällt*). So läugnet denn unser Philosoph auch entschieden, dass unsere K e n n t n i s s von den Kategorien selbst eine apriorische sei, oder, was auf dasselbe hinauskommt, dass die Einheitsfunktion des transcendentalen Denkens identisch sei mit derjenigen des reflektirenden logischen Denkens; nur als u n b e w u s s t e logische Formen seien demnach die Kategorien a priori, als b e w u s s t e dagegen a posteriori (a. a. O. pag. 125). So ruht also, wie man sieht, Hartmann's Apriorismus auf entschieden und ausgesprochen metaphysischen Voraussetzungen, wie derjenige des Leibniz und Lotze, das Apriorische ist ihm ein vorempirisch Reales und besteht im letzten Grunde in gewissen „Anlagen“ des erkennenden Subjekts, mit welchen dasselbe, als Substanz betrachtet, ausge-

*) „Grundlegung des transcendentalen Realismus“. (Berlin 1875.) pag. 116.

rüstet ist, und die demnach auch durch eine genügend vertiefte Psychologie als reale Potenzen nachgewiesen werden müssten. Besonders Volkelt, der in dieser Hinsicht nahezu dieselbe Ansicht vertritt, wie Hartmann, hat auf das Entschiedenste betont, dass wenn es ein erkenntnisstheoretisches, l o g i s c h e s Apriori giebt, dies sich auch in der p s y c h o l o g i s c h e n Betrachtung des Subjekts als ein Apriorisches, d. h. jetzt als Ausfluss der konkreten metaphysischen Beschaffenheit des Subjekts erweisen müsse*), dass man also nicht, wie es der transcendentale Idealismus thue, die erkenntnisstheoretische und die psychologische Bewerthung eines subjektiven Faktors als unvergleichbar ausgeben dürfe.

Diese Theorie ist vollkommen folgerichtig, vorausgesetzt, dass man das erkennende Subjekt als metaphysisch-reale Substanz auffassen zu müssen glaubt; sie ruht auf der Basis des transcendentalen Realismus.

Die Annahme eines überhaupt allen Erscheinungen entsprechenden, an sich bestehenden Realen ist nun aber nach Hartmann in der That unvermeidlich, wenn anders die Kant'sche Frage nach der M ö g l i c h k e i t d e r E r f a h r u n g beantwortet werden soll, d. h. sie ist eine erkenntnisstheoretische Nothwendigkeit; dieselbe Behauptung vertritt auch Volkelt, und so darf der Realismus dieser Philosophen, da er sich kritisch einführt, eine besonders ernste Beachtung unsererseits beanspruchen. Ueberdem spielt speciell bei Hartmann der Causalitätsbegriff dabei als der Leitfaden, an welchem wir von der Erscheinung zum Ding an sich zu gelangen haben, eine höchst bedeutsame Rolle. — Die Kant'sche Lösung des Erkenntnissproblems verwirft Hartmann aus dem Grunde, weil die Annahmen Kant's, welche den Zweck hatten, die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären, die „Unmöglichkeit derselben demonstrirt haben“, und es ergiebt sich ihm demnach die Alternative, dass entweder die Annahmen Kant's richtig sind, dann sei das zu Erklärende falsch und nichtig, oder dass das zu Erklärende i s t, dann seien die Annahmen Kant's falsch und müssten durch

*) Erfahrung und Denken (1886) pag. 197.

andere ersetzt werden (a. a. O. pag. 51). Einig mit Kant ist Hartmann in der Verwerfung des naiven Realismus, welcher den sinnlich angeschauten Objekten eine Realität an sich, unabhängig vom erkennenden Subjekt, zuschreibt; es kann sich ihm nur um die Wahl zwischen dem transcendentalen Idealismus und dem transcendentalen Realismus handeln. „Alles, was von der Form des Bewusstseins als vorgestellter Inhalt umfasst wird, innerhalb dieser Sphäre des unmittelbar Gegebenen bleibt, ist immanent" (pag. XIII); ein Transcendentes kann niemals in die Form des Bewusstseins, sei es nun der bewussten Anschauung oder des bewussten Denkens, eingehen, wohl aber sei es möglich, dass „Vorstellungsrepräsentanten des Transcendenten im Bewusstsein auftreten, welche zwar immanent sind (denn sonst könnten sie nicht Gedanken, d. h. Bewusstseinsinhalt sein), aber doch mit der gedanklichen Beziehung auf ein jenseits der Sphäre des Bewusstseins Liegendes behaftet sind" (pag. XV). Das erkennende Subjekt könne ja aus sich heraus gezwungen sein, dem Immanenten eine Beziehung aufs Transcendente zu geben*).

Wir stimmen diesen Darlegungen vollkommen zu. In der That scheint uns der Gedanke eines Dinges an sich von vornherein nicht widersinnig zu sein, vielmehr entwickelt sich derselbe ja gerade im transcendentalen Idealismus mit Nothwendigkeit, wenn auch nur als Grenzbegriff. Indem von demselben die Position, dass alle Gegenstände der unmittelbaren Erkenntniss in Beziehung zum erkennenden Bewusstsein stehen, ihm immanent sind, aufgestellt wird, ergiebt sich eo ipso der negative Begriff eines ausserhalb dieser Beziehung Stehenden, Transcendenten. Aber mit der blossen Negation ist Nichts zu machen, und das erkennt auch Hartmann wiederum rückhaltlos an; es komme vielmehr, so urtheilt derselbe, darauf an, eine „positive reale Anknüpfung" für den Begriff des Transcendenten zu finden (pag. 104), es müsse die „Wahrscheinlichkeit seiner Existenz" und die „Möglichkeit seiner Relation zum Immanenten" nachgewiesen werden (pag. 52), kurz, es sei zu zeigen, wie das mit dem Immanenten beschäftigte Bewusstsein von diesem Immanenten aus zur Anerkennung eines Transcendenten gezwungen werde.

*) Transcendental sollte man nach Hartmann nur ein mit dieser Beziehung behaftetes Immanentes nennen.

Hartmann giebt seinerseits zu, dass der transcendentale Idealismus bezw. der „absolute Illusionismus" ein Standpunkt sei, der an und für sich nicht ein unmöglicher genannt werden könne; aber er mache jedes Verständniss einer gesetzmässigen Causalität in der (immanenten) Erfahrungswelt unmöglich, und dies sei der entscheidende Grund, um es mit dem transcendentalen Realismus zu versuchen, in Erwartung, dass dieser nicht ebenfalls in der Lösung jenes Problems „Fiasko mache". — So ist eine breite Basis gegeben für die Verständigung mit diesem Denker sowie mit Volkelt, der ebenfalls die Anerkennung des Transcendenten als einen Akt betrachtet, zu welchem das Bewusstsein durch die Thatsachen der „reinen Erfahrung", durch die Erwägung der Beschaffenheit seines unmittelbaren Inhaltes gezwungen ist. Wir versuchen dieselbe im Folgenden, indem wir erstens die von den genannten Philosophen vorgebrachten Gründe der Unhaltbarkeit des transcendentalen Idealismus und zweitens ihre Argumente für die Behauptung, dass den Kategorien, speciell dem Causalbegriff eine Beziehung aufs Transcendente zuzuerkennen sei, genauer prüfen.

A. Hartmann's und Volkelt's Polemik gegen den Transcendentalismus.

Die Möglichkeit der Erkenntniss, speciell der Erfahrungserkenntniss erklären, heisst, wie Hartmann übereinstimmend mit Kant anerkennt, angeben, wodurch Vorstellungen bezw. Vorstellungsverbindungen objektive Realität, d. h. jenen Charakter der Allgemeingiltigkeit für ein und dasselbe zu allen Zeiten und für alle verschiedenen Subjekte gewinnen. Kant glaubte über die Thatsache, dass wir gewissen Vorstellungsverknüpfungen objektive Realität beimessen, Rechenschaft geben zu können, ohne über die Sphäre des Immanenten hinauszugreifen; nach Hartmann kann speciell die Wahrnehmung, mit

welcher er sich ausschliesslich beschäftigt, objektive Realität nur durch die transcendentale Deutung auf Dinge an sich gewinnen.

Es ist ihm zuzugeben, dass die objektive Realität mehr besagt, als die Realität, welche allen Bewusstseinszuständen im Allgemeinen zukommt (pag. 4 ff.). Kant selbst hat mit dem von Hartmann citirten Satze, dass wir uns der objektiven Realität der Wahrnehmungen unmittelbar bewusst sind, doch wohl nur sagen wollen, dass der Gegensatz des Objektiv-Realen und des nur Subjektiven ein für das empirische Bewusstsein ursprünglich gegebener sei, und dass deshalb die Lehre des empirischen Idealismus: Alles sei nur Vorstellung, unrichtig ist. Es kann deshalb wohl keine Rede davon sein, dass der transcendentale Idealismus uns zumuthe, die objektive Realität der Erscheinungen im Raume als mit der unmittelbaren Realität, welche dieselben als Bewusstseinsinhalte haben, identisch anzusehen. — Weiter geht Hartmann auf vier verschiedene Erklärungsarten ein, welche Kant nach seiner Meinung für die Objektivität versucht haben soll. Wir meinen, dass thatsächlich Kant nur eine Erklärung gegeben hat, und dass die verschiedenen Aeusserungen, mit welchen sich unser Kantkritiker sonst noch beschäftigt, nur verschiedene Wendungen desselben Gedankens sind.

Dass nämlich die Einheit des Bewusstseins dasjenige sei, was die „Beziehung der Vorstellungen auf einen Gegenstand, mithin ihre objektive Giltigkeit ausmacht", ist nicht ein Argument, an welches sich Kant, wie Hartmann meint, nur „einen Augenblick klammert", sondern der Kern seiner Lehre. Nach Hartmann bedeutet dies nun freilich eine „grobe Verwechselung der objektiven Einheit des Gegenstandes und der subjektiven Einheit des Bewusstseins, welche letztere mit der ersteren gar Nichts zu thun hat, wie mit voller Evidenz schon allein aus der Thatsache hervorgeht, dass sie ganz disparate Gegenstände in sich vereinigen kann und in der That beständig in sich vereinigt" (pag. 8). — Ein alter Einwand, der nur so lange stichhaltig ist, als man die transcendentale Einheit des Bewusstseins nicht von der empirischen, die logische nicht von der psychologischen unterscheidet! Kann das logische Bewusstsein beliebige Gegenstände vereinigen? Nein, es folgt überall dem Zwange der objektiven, sachlichen Zusammengehörigkeit. Scheint somit freilich gerade mit Rücksicht auf diesen Umstand sich die Nothwendigkeit zu ergeben, den Grund der Objektivität ausserhalb des Bewusstseins zu suchen, so ging doch Kant diesem Schlusse dadurch aus dem Wege, dass er eine dem logischen Verknüpfungsakte entsprechende ursprüngliche Synthese annahm, durch welche das Mannigfaltige in diejenige synthetische Einheit gebracht werde, welche das analysirende logische Denken sodann als eine von ihm selbst unabhängig gegebene, und von ihm selbst nur nachzubildende, kurz als die sachliche, objektive Einheit vorfindet. Es drängt sich hier der ganze eigenthümliche Inhalt des transcendentalen Idealismus in einem Punkte zusammen, und deshalb ist es schwer, sich so auszudrücken, dass alle Fragen und Einwände von vornherein erledigt und abgewiesen werden. Mit welchem Rechte Kant eine der Erfahrung als „Bedingung ihrer Möglichkeit" zu Grunde liegende transcendentale Synthese annahm, mit welchem Rechte er ferner annahm, dass in der logischen Einheit des Urtheils sich jene transcendentale Einheitsform wiederspiegelt, wie wir uns endlich jene transcendentale Synthese denken sollen, ob als einen vor-empirischen, unbewussten Process, oder wie sonst, alle diese Fragen haben wir im ersten Bande dieses Werkes genauer erörtert. Hier ist nur zu betonen, dass Kant keineswegs das empirische Bewusstsein als die Quelle der Objektivität der Erscheinungen ansah, sondern eine dem logischen, apperceptiven Bewusstsein correspondirende, aller Erfahrbarkeit zu Grunde liegende und deshalb nicht selbst erfahrbare transcendentale Einheit der Apperception.

Die Kant'sche Parallelisirung der transcendentalen, die objektive Anschauung bedingenden Synthese mit der „Einbildungskraft" veranlasst Hartmann zu noch einem weiteren Einwurfe: es sei „nicht ersichtlich, wie dieselbe spontane Synthesis in denselben Gedankenformen hier (z. B. in Visionen und Hallucinationen) Produkte von nur subjektiver, dort (in der objektiven Anschauung) eins von objektiver Geltung zu Stande

bringen soll". Nun, wir behaupten, dass allerdings Hallucinationen und objektive Wahrnehmungen an sich genommen schlechterdings nicht unterscheidbar sind; nur mit Rücksicht auf ihren Zusammenhang untereinander scheiden sich die objektiven von den illusorischen Wahrnehmungen; objektiv sind diejenigen, die in den allgemeinen Zusammenhang der übrigen einreihbar sind, als subjektive Täuschungen gelten die, bei denen dies nicht möglich ist. Es ist deshalb gar Nichts dagegen einzuwenden, wenn Taine die objektive Wahrnehmung als „wahre Hallucination" bezeichnet hat, obwohl dies nur eine Wortspielerei ist, denn wahre Hallucinationen sind eben keine Hallucinationen mehr.

Einen dritten Lösungsversuch des Problems hat nun Kant nach Hartmann gemacht, indem er die Objektivität der Erscheinungen aus der Unterordnung derselben unter eine Regel des Zeitverhältnisses ableiten wollte. „Wunderlich über die Maassen fürwahr! Aus zwei Subjektiven (den zeitlich verbundenen Vorstellungen) wird durch Hinzutritt eines dritten Subjektiven (Gesetzes, Regel der Verknüpfung) stracks etwas Objektives, mehr als Subjektives! Die Regel der Verknüpfung kann nur subjektiv sein, denn es ist Nichts als Subjektives da, worauf sie sich beziehen könnte, und doch soll sie objektiv machen!" (pag. 9.) — Hier ist zunächst, wie schon angedeutet, zu bemerken, dass wir es nicht mit einer neuen, von der vorigen verschiedenen Erklärung zu thun haben. Denn wodurch wird nach Kant die Regelmässigkeit in den Zeitverhältnissen der Erscheinungen, ihre Gesetzmässigkeit gestiftet? Doch eben dadurch, dass der „Stoff" der Erscheinungen in der transcendentalen Einheit der Apperception zusammengefasst wird, so dass die Gesetzmässigkeit in dem Zusammenhange der Erscheinungen, welche, wie wir eben sahen, das einzige praktische Kriterium des Objektiven ist, für das reflektirende Bewusstsein die ursprüngliche Einheit der Apperception derselben zur Darstellung bringt. Wird nun hiernach thatsächlich das Objektive aus lauter subjektiven Faktoren abgeleitet? Nein! Denn von subjektiv kann nur die Rede sein mit Rücksicht auf den Gegensatz des Objektiven, beide Begriffe sind

relativ, wo kein Objektives ist, da ist kein Subjektives und umgekehrt; die transcendentalen Elemente der Erfahrung, sowohl die Data, welche verknüpft werden, als die Einheitsform derselben sind deshalb nach unserer Theorie zwar immanent und nicht transcendent, aber deshalb nicht subjektiv, da der Unterschied des Objektiven und Subjektiven erst aus einer Differenzirung der ursprünglich neutralen Bewusstseinsinhalte entspringt.

Einen weiteren (vierten) Erklärungsversuch soll Kant, nach Hartmann, mittelst der Kategorie der Substanzialität gemacht haben, indem er lehrte, dass wir dieser Kategorie gemäss ein beharrliches Substrat der Wahrnehmungen voraussetzen, welches nun das eigentlich Objektive der Wahrnehmung darstelle (p. 11). Nun seien ja aber die Kategorien nur logische Funktionen, subjektive Gedankenformen; „sie sind also einerseits selbst subjektiv, so dass ihre Hinzufügung zur Empfindung diese unmöglich objektiv machen kann, andrerseits aber als reine Verstandesbegriffe nur leere Hülsen . . . also viel zu unreal, um etwas an sich nicht Reales real machen zu können". Diese Bemerkung trifft wiederum nur die Kategorien als abstrakte Begriffe des reflektirenden Denkens und nicht die correspondirenden transcendentalen Verstandesfunktionen, diese letzteren aber, nicht die ersteren, m a c h e n nach Kant die Objektivität, indem sie jene eindeutige Bestimmtheit des Zusammenhanges i n d i e E r s c h e i n u n g e n b r i n g e n, welche wir in den Begriffen der Substanz, Causalität u. s. w. nur n a c h - d e n k e n.

Hartmann freilich findet die Gesetzmässigkeit der Erscheinungen, welche in diesen Begriffen ihren Ausdruck findet, nicht genügend, um über den Standpunkt der Subjektivität hinauszuführen; es könnte ja der von der Willkür und Regellosigkeit der Einbildung unterschiedene objektive Zwang und das Suchen nach einer Bestimmtheit in den Beziehungen der Erscheinungen, welche unabhängig wäre, von der freien Willkür des Denkens, vielleicht nur eine „aus der wunderlichen Beschaffenheit der Natur des Bewusstseins entspringende nothwendige Illusion sein". Wir möchten dann nur wissen, wie Hartmann seiner-

seits herausfinden will, dass dieser Zwang von Dingen an sich ausgeht, da er doch auch die unmittelbare Erkenntniss des Transcendenten für unmöglich erklärt. Welche Gewissheit haben wir denn, dass die nach Hartmann unvermeidliche Deutung der Erscheinungen auf Dinge an sich nicht auch eine Illusion des Bewusstseins ist? Wer einmal alles für Illusion erklären will, dem ist gar nicht zu helfen; man kann ihm aber auch sein Vergnügen ruhig lassen; wenn wir uns nur hinlänglicher Kriterien bewusst sind, im Einzelnen Subjektives und Objektives zu unterscheiden, so ist es für die Praxis ganz gleichgiltig, wie man über die letzten Gründe des Objektiven denkt, und ob man die ganze Objektivität mit Rücksicht auf ihren letzten Grund als illusorisch bezeichnet oder nicht, wenn nur die eine Illusion, welche wir für gewöhnlich die Objektivität nennen, in concreto nicht zu verwechseln ist mit dem, was wir gewöhnlich Illusion nennen.

Eine der dunkelsten und, wie wir zugeben, widerspruchsvollsten Partien der Kritik erörtert Hartmann mit dem Begriffe des transcendentalen Objekts; er sieht in den bezüglichen Erörterungen Kant's Bemühungen, dem Bewusstseinsinhalte mittelbar, durch Beziehung auf ein Transcendentes, eine „mehr als subjektive Realität zu verschaffen“ (pag. 14). Wir wollen die Frage nicht erörtern, ob hier im Denken Kant's bereits der „transcendentale Realismus sein Haupt erhebt“, oder ob das transcendentale Objekt eben nur der unbestimmte Rest ist, welchen Kant von dem Objektsbegriffe des naiven Realismus nach der schrittweisen Zersetzung dieses Standpunktes noch in der Hand behielt, und der von dem consequenten Idealismus nur als „negativer Grenzbegriff“ gedeutet werden kann; jedenfalls huldigen wir diesem consequenten Idealismus, mag derselbe nun der Kant'sche sein oder nicht, welcher in dem transcendentalen Objekt nur eine leere Gedankenform sieht, das abstrakte Schema des Begriffes von einem Objekte überhaupt, welches nach Weglassung aller conkreten und deshalb nur immanent giltigen Bestimmungen der Objekte nun keineswegs eine transcendente Bedeutung hat, sondern in demselben Sinne, wie der mathematische Körper die blosse

Anschauungsform eines Objektes bedeutet, die blosse Begriffsform desselben darstellt.

Für das empirische Denken, dem mit dem Stoffe der Erscheinungen auch die Zusammenhangsformen derselben gegeben sind, behält ja der Begriff des vom Subjekt unabhängigen Objekts auch auf dem Standpunkte des transcendentalen Idealismus seine volle Bedeutung. Der Zusammenhang der Erscheinungen ist unabhängig von der Willkür des beziehenden Denkens, und das letztere sucht den Grund dieses Zusammenhanges deshalb naturgemäss in den ihm gegebenen Erscheinungen. Da sich aber leicht herausstellt, dass in diesen, wenn sie nur in ihrer unmittelbaren sinnlichen Beschaffenheit betrachtet werden, keinerlei „verknüpfendes Band“ enthalten ist, so ist das Denken folgerichtiger Weise genöthigt, in einem nicht Erscheinenden den Grund des Zusammenhanges der Erscheinungen zu suchen, auch findet es sich ja im Besitze von Begriffen, welche sich nicht nothwendig nur auf den conkreten Inhalt der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung beziehen. Ding z. B. ist uns zunächst ein bestimmter Complex sinnlich wahrgenommener Qualitäten; wir können aber auch von diesen Qualitäten abstrahiren, ohne dass der Begriff des Dinges deshalb seine Bedeutung verliert, es bleibt immer noch der allgemeine Gedanke der Einheit einer Mannigfaltigkeit coexistenter Merkmale übrig. So entwickelt sich denn die spekulative, ontologische Bewegung des Denkens, welche in der Physik anfängt und in der Metaphysik ihren Abschluss sucht, und die darauf aus ist, ein Gegebenes, heisse es nun Atom, oder Monade oder Urwesen oder das Unbekannte, oder sonstwie, als den Grund des Zusammenhanges der Erscheinungen darzustellen; selbstverständlich ist diese Bewegung ihrer innersten Seele nach rationalistisch. Alle Bemühungen der Metaphysiker, von der ältesten bis zur neuesten Zeit, jenen Zusammenhang als durch ein Gegebenes, durch die Sachen selbst bedingt zu begreifen, sind jedoch gescheitert; und darin liegt für uns, wie schon wiederholt bemerkt, ein wichtiges, wenn auch nur historisches Motiv zum transcendentalen Idealismus überzugehen, den Begriff der auf sich gestellten und die Erscheinungen aus sich heraus be-

stimmenden Sache ganz fallen zu lassen, und den letzten Grund jenes Zusammenhanges vielmehr in der Einheit des appercipirenden Bewusstseins zu suchen. Jetzt wird es einleuchtend, warum alle Bemühungen der Metaphysiker resultatlos bleiben mussten; sie suchen nach Etwas, das es gar nicht giebt; es liegt den Erscheinungen gar nicht ein sie verknüpfendes und zusammenhaltendes Substrat als eine wenigstens für das Denken zugängliche Thatsache zu Grunde, die Substanz, der gemeinsame Punkt, aus welchem die Erscheinungen entspringen, ist nur ein imaginärer, auf den das Denken zwar nothwendig, aber nur auf Grund des Rechnungsansatzes des naiven Realismus geführt wird.

Die transcendentalistische Hypothese, nach welcher der objektive Zusammenhang der Erscheinungen aus der ursprünglichen Einheit des appercipirenden Bewusstseins entspringt, besagt also allerdings in gewissem Sinne, dass der Gegenstand „aus den Formen unseres Selbst ausstrahlt" (pag. 21), aber sie führt deshalb nicht zu der Consequenz, dass unser Glaube an einen Gegenstand der Erscheinungen eine „falsche Vorspiegelung des Intellekts" ist. Es ist eine petitio principii, welche sich durch die ganze Kritik Hartmann's hinzieht*), dass der naive Realist dem Bewusstseinsinhalte, den Wahrnehmungen speciell, unmittelbar eine transcendente Realität zuschreibe, und dass somit, wer diese leugnet, den Realitätsglauben des naiven Realismus in Frage stelle. Aber dem naiven Bewusstsein ist der Gegensatz von immanent und transcendent völlig fremd; es kennt nur denjenigen von subjektiv und objektiv; und wenn es die „Objekte" allerdings als unabhängig vom „Subjekt" gegeben betrachtet, so wird dabei mit dem Subjekt das leibliche Individuum gemeint, welches als Körper der räumlichen Erscheinungswelt angehört, oder höchstens (von den wissenschaftlich verfeinerten naiven Realisten) der Complex jener Bewusstseinsinhalte und Vorgänge, welche mit dem äusseren Geschehen in eine Zeitreihe fallen,

*) a. a. O. pag. XII; auch pag. 2: Die transcendentale Beziehung, welche jede Wahrnehmung instinktiv vor der Phantasievorstellung voraus hat. . . Dieselbe Behauptung findet sich auch bei Volkelt, a. a. O. pag. 66.

aber doch einen relativ in sich abgeschlossenen Zusammenhang haben. Der naive Realist denkt aber nicht im mindesten an jenes transcendentale Subjekt, welches das Correlat aller Gegenständlichkeit bildet, und wenn demnach der transcendentale Idealist diese Correlativität behauptet, so widerspricht er dem naiven Realismus nicht.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei dem Vorwurfe unseres Kritikers, dass der transcendentale Idealismus sich nothwendig zum absoluten Illusionismus entwickeln müsse, welches ein unhaltbarer Standpunkt sei. Wir erkennen an, dass Hartmann die Stufen, auf welchen sich der kritische Idealismus schrittweise über den naiven Realismus erhebt, in ausserordentlich lichtvoller und präciser Weise aufgezeigt hat. „Auf der ersten Stufe erweist sich das transcendentale Objekt als unhaltbar, auf der zweiten das transcendentale*) Subjekt, auf der dritten die Realität der Vorstellungsfunktion. Auf der ersten Stufe wird die vorausgesetzte Erscheinung zum Schein in objektiver, auf der zweiten zum Schein auch in subjektiver Hinsicht herabgesetzt, auf der dritten zum absoluten Schein, d. h. zum Schein in jeder, auch funktioneller Hinsicht verflüchtigt" (pag. 40). Ist aber ein absoluter Schein noch Schein? Wo kein an sich bestehendes Sein gedacht wird, da verliert auch der Begriff des Scheins seinen (üblen) Sinn. Nur wenn man das Vorurtheil festhält, dass dem Gegebenen ein an sich Seiendes zu Grunde liegen müsse, damit es überhaupt gegeben sein könne, ist der absolute Illusionismus noch ein Illusionismus; dann allerdings scheinen wir uns ins Bodenlose zu verlieren, wenn wir zunächst einsehen, dass die äusseren Objekte nichts an sich Seiendes darstellen, und dann weiter zu demselben Schlusse kommen in Bezug auf das Subjekt, an welches wir nunmehr noch den Begriff der absoluten Position anzuheften gedachten, und wenn endlich auch nicht einmal der Begriff einer Vorstellungsfunktion, eines absoluten Vorstellungsablaufs die absolute Position verträgt. Muss denn aber durchaus eine absolute Position stattfinden?

*) Vergl. Hartmann's Definition von transcendental oben pag. 370.

Einen sehr beachtenswerthen principiellen Gegner hat der transcendentale Idealismus auch an Volkelt gefunden. Wir stimmen diesem sorgfältigen Denker vollkommen bei, wenn er es für ein erkenntnisstheoretisches Vorurtheil erklärt, den Begriff des „Transsubjektiven“ von vornherein, d. h. „ehe noch irgendwie den Gewissheitsquellen, auf welche das Erkennen seine Entscheidungen zu gründen hat, nachgespürt worden ist“, als widerspruchsvoll zu verwerfen*). In der That kann sich die Ueberzeugung, dass zur Erklärung der Möglichkeit objektiv-giltiger Erkenntniss die Annahme einer der gegebenen phänomenalen Wirklichkeit entsprechenden transcendenten Realität nicht nur nicht erfordert ist, sondern dass diese Annahme sogar lediglich auf einem Verkennen der Bedeutung gewisser „idealer“ Erkenntnissfaktoren beruht, erst im Verlaufe der erkenntnisstheoretischen Untersuchungen entwickeln; den Ausgangspunkt der letzteren kann nur die vorläufige Anerkennung des naiven Realismus des natürlichen Denkens bilden, und insofern geben wir auch in gewissem Sinne zu, wenn Volkelt die „Beziehung auf ein Transsubjektives“ als eine jedem logischen Denkakte immanente bezeichnet und in ihr das Charakteristische des Urtheils sieht. Aber der Begriff des Transsubjektiven ist der Distinktion zugänglich! Allerdings gewinnt das Denken und überhaupt jeder Erkenntnissakt nur dadurch seinen eigenthümlichen Sinn, dass wir dabei in irgend einer Weise einen „Gegenstand“ der Erkenntniss voraussetzen, d. h. nach Kant's Definition, „Etwas, das dawider ist, unsere Vorstellungen beliebig zu verbinden“; einen s a c h l i c h e n Z w a n g (von Wolff passend veritas transcendentalis genannt), der uns nöthigt, unsere Vorstellungen immer nur in einer eindeutig bestimmten Weise zu verbinden, falls wir mit dieser Verbindung etwas Wahres aussagen wollen (a. a. O. pag. 67. 140ff.). Aber wir erlauben uns zu bestreiten, dass jenes „Transsubjektive“ nothwendig als ein Transcendentes gedacht werden müsse. Es scheint uns doch ein voreiliger Schluss zu sein, wenn der Gegensatz der „subjektiven“ Verbindung der Vorstellungen im Denken und des „objektiven“ Zusammenhangs der Sache, welcher dem Denken als ein von ihm selbst nachzubildender vorschwebt, von vornherein als ein a b s o l u t e r hingestellt wird. Allerdings ist die Sache oder der Gegenstand, von dem wir im Urtheil etwas aussagen wollen, dem reflektirenden Bewusstsein, der Denkthätigkeit gegenüber ein Transcendentes, aber es ist die Frage, ob wir sie deshalb als ein schlechthin und für das Bewusstsein überhaupt Transcendentes anzusehen haben.

*) Erfahrung und Denken pag. 49.

Wir bilden uns freilich nicht ein, durch eine so einfache und ganz allgemeine Erwägung die Theorie Volkelt's widerlegen zu können. Um dies zu thun, wäre es nöthig, einerseits auf dessen Analyse des Sinnes der objektiven Giltigkeit der Urtheile gründlich einzugehen, andrerseits seinen Nachweis, dass die Annahme eines transcendentalen („vorempirischen“) Bewusstseins durchaus und unvermeidlich den Realismus einschliesst, zu widerlegen. Die Rücksicht auf den Umfang dieser Schrift erlaubt uns kein genaueres Eingehen auf diese Fragen, welches Volkelt mit Recht von seinen idealistischen Gegnern erwartet (vgl. a. a. O. pag. 156); nur einige kurze Bemerkungen zu denselben sollen hier gemacht werden.

Nach Volkelt liegen in dem Anspruche auf objektive Giltigkeit, welcher mit jedem Urtheile verbunden ist, zwei Forderungen: gefordert wird die A l l g e m e i n g i l t i g k e i t und die S e i n s g i l t i g k e i t (pag. 143); beide weisen aber nach seiner Ansicht in das Gebiet des Transcendenten. In jedem Urtheil werde zunächst ein transsubjektiver Gegenstand direkt gemeint; implicite mitgemeint werde die Existenz einer unbestimmten Menge erkennender Subjekte und die „Gleichheit des erkennenden Verhaltens sämmtlicher Subjekte“, sowie ferner eine constante Gesetzmässigkeit des Zusammenhangs zwischen dem Erkennen überhaupt und der zu erkennenden transsubjektiven Sphäre, endlich (in gewissen Fällen wenigstens) eine Gesetzmässigkeit in dieser Sphäre selbst, insgesammt also verschiedene Arten t r a n s c e n d e n t e r A b h ä n g i g k e i t (pag. 158). — Kant hatte die objektive Giltigkeit ausschliesslich als nothwendige Allgemeingiltigkeit definirt, ein von

dieser unterschiedenes Moment der Seinsgiltigkeit kannte er nicht; objektive Giltigkeit und nothwendige Allgemeingiltigkeit sind nach ihm Wechselbegriffe. Und die Allgemeingiltigkeit selbst hat nach transcendentalistischer Ansicht eine lediglich immanente Bedeutung; besagt denn in der That die Forderung der Allgemeingiltigkeit an sich nicht einfach dies, dass wir uns bewusst sind, in allen Fällen dieselben Gedankeninhalte in derselben Weise verbinden zu müssen, wenn wir den inneren Ansprüchen des wahren Denkens genügen wollen? Sicher kann sich doch unsere Gewissheit von der Allgemeingiltigkeit eines Urtheils nicht darauf gründen, dass wir irgendwie vorher die Ueberzeugung gewonnen hätten, dass dasselbe auch von jedem anderen Subjekt als wahr anerkannt werden müsste, denn diese Ueberzeugung lässt sich gar nicht gewinnen; das Denken muss also in der Lage sein, aus sich selbst ein Urtheil als allgemeingiltiges anzuerkennen, und mithin muss die Allgemeingiltigkeit eine Bestimmung sein, welche ihrem Wesen nach unabhängig von der Existenz anderer Subjekte ist und vielmehr im Denken selbst wurzelt. Allgemeingiltigkeit kann nichts Anderes als die Bezeichnung einer specifischen Beschaffenheit des Denkaktes selbst sein, allerdings einer solchen Beschaffenheit, dass er vermöge derselben auch für andere Subjekte, wenn es deren gäbe, zwingend sein müsste. Es ist also nur eine äussere Definition derselben, wenn man Allgemeingiltigkeit als Giltigkeit für unbestimmt viele erkennende Subjekte definirt, ihrem ursprünglichen und inneren Wesen nach kann dieselbe mit dem Gedanken an solche Subjekte nichts zu thun haben, geschweige denselben nothwendig einschliessen.

Volkelt's Versuch, den Anhängern der „reinen Erfahrung“ (des Princips der unbedingten Immanenz alles Erkennens) Inkonsequenzen nachzuweisen, erkennen wir als gelungen an, soweit er auf die empiristischen Phänomenalisten, Mill und seine Anhänger abzielt. Die „Aussenwelt“ besteht nach der Lehre*) derselben aus dem Inhalte der unmittelbaren Wahrnehmung und einer Summe von möglichen Wahrnehmungen (possibilities of sensation) und ist insofern ihrem ganzen Umfange nach und ohne Rest dem wahrnehmenden Bewusstsein immanent. Es liegt auf der Hand, dass diese Immanenz bei den möglichen Wahrnehmungen auf einer petitio principii beruht; denn insofern sie eben nur mögliche, nicht wirkliche Wahrnehmungen sind, sind sie thatsächlich keinem wahrnehmenden Bewusstsein immanent; wenn also mögliche Wahrnehmungsinhalte als solche real gesetzt, für ein irgendwie bestehendes Wirkliche gehalten werden, und sie müssen es, wird die Sphäre der unmittelbaren, sinnlichen Bewusstseinsinhalte überschritten, ein ausserhalb derselben Liegendes anerkannt. Und so sieht Volkelt in der Annahme der möglichen Wahrnehmungen zur Ergänzung des unmittelbar Wahrgenommenen „die Anerkennung der gewöhnlichen (transsubjektiven) Realität der Aussenwelt nur in möglichst abgeblasster und verdünnter Gestalt“. . . . „sie müssen, trotzdem dass sie Möglichkeiten heissen, eine ausserhalb meines Bewusstseins existirende Wirklichkeit sein“ (pag. 113). Wir glauben aber nun, dass, ehe man zum absoluten Realismus übergeht, zunächst die aprioristische oder intellektualistische Gestaltung des Phänomenalismus als Ausweg sich eröffnet. Dieselbe lehrt, dass die Objekte, welche wir als real bestehend ansehen, obwohl sie nicht unmittelbar im wahrnehmenden Bewusstsein vorhanden sind, dem denkenden Bewusstsein angehören, welches, insofern es die objektive Giltigkeit der Kategorien anerkennt, auch zur Ergänzung des Wahrgenommenen durch ein jeweilig nicht Wahrgenommenes genöthigt ist, wobei jedoch die Ergänzungsstücke keine höhere Realität beanspruchen können als die Kategorien selbst, also nur eine ideale.

*) Die Ausführung dieser Lehre siehe bei Mill: Examination of Sir W. Hamilton's Philos. cap. 11. pag. 225 ff.

Freilich ist der Transcendentalist seinerseits nach Volkelt in einem groben Irrthum befangen, wenn er glaubt, mit seiner Annahme ursprünglich geistiger und vorempirischer (apriorischer) Bedingungen des Erkennens nur immanente Realitäten vorauszusetzen; „mit allem, was als apriorisch, transcendental, Kategorie u. dergl. bezeichnet wird, kurz den Sinn der ur-

sprünglich geistigen Funktion hat" werde „implicite ein Jenseits des Bewusstseins postulirt" (pag. 115). Dies Uebergreifen ins Transcendente finde speciell in dreifacher Hinsicht statt. Denn „erstlich fällt das ursprünglich Geistige, insofern es ununterbrochen dauernde Anlage des Geistes ist, durchaus in das Gebiet des unbewusst Psychischen. Zweitens fällt aber auch das Funktioniren der Kategorien als solches, die Thätigkeit des Verknüpfens und Ordnens zum grossen Theil ausserhalb des Bewusstseins. Wenn ich meine Gedanken ordne, dann allerdings gebe ich dem Stoffe mit Bewusstsein das Gepräge der Kategorien. Dagegen bin ich der geordneten Erscheinungswelt gegenüber durchaus der unbewusste Gesetzgeber". Drittens endlich gehe die Meinung des subjektiven Idealismus, wenn auch unausgesprochen, dahin, dass „die aus der Intelligenz stammende Gesetzmässigkeit zu den Erscheinungen nicht bloss hinzugedacht, hinzugemeint werde, sondern in ihnen selbst liege und walte" (pag. 117 ff. pag. 177 ff.).

Man muss zugestehen, dass Volkelt hier die Punkte, an welchen der transcendentale Idealismus mindestens in Gefahr ist in Realismus umzuschlagen, in präciser Weise blossgelegt hat; und in der That müsste derselbe sich durch inneren Widerspruch selbst aufheben, wenn es unvermeidlich wäre, die transcendentalen Faktoren des Erkennens als metaphysische Realitäten zu fassen. Aus diesem Grunde haben auch wir uns zu verschiedenen Malen gegen diejenigen Gestaltungen des Idealismus principiell ausgesprochen, welche das Transcendentale in irgend einer Weise auf eine der Existenz des Bewusstseins selbst vorhergehende bezw. ihr zu Grunde liegende psychische oder wohl gar physiologische Organisation des Subjekts zurückführen, oder als die Bethätigung einer realen Kraft deuten, und so die Bedingungen der Gegenständlichkeit selbst zu einem Gegenständlichen hypostasiren. Es liegt auf der Hand, dass hierbei Substanzialität und Causalität, die doch an den Erscheinungen der Aussenwelt nur Auffassungsformen sein sollen, im Subjekt selbst als vor aller Auffassung real gegeben angesehen werden. — Die tiefere

Ausbildung der Kategorienlehre erfordert allerdings, dass wir uns das „Funktioniren" der Kategorien, die Ordnung der Empfindungsdata gemäss denselben als ausserhalb des empirischen Bewusstseins fallend denken, welches ja in der sinnlichen Anschauung der Aussenwelt das Mannigfaltige überall bereits verbunden vorfindet; aber müssen wir uns die transcendentale Synthese, durch welche der Inhalt der Wahrnehmung der sinnlichen Auffassung in bestimmtem Zusammenhange überliefert wird, als die Handlung eines an sich vor aller Erfahrung bestehenden realen Wesens (einer absoluten Substanz) oder auch nur überhaupt als einen causalen Akt derselben Art vorstellen, wie das Wirken der empirischen Objekte einer ist? Entscheidend ist hier die Antwort, welche man auf die Frage, ob die Verknüpfung der Vorstellungen im Urtheil ein causaler Akt ist und nur mittelst des Causalbegriffes gedacht werden kann, geben zu müssen glaubt; denn der Begriff der transcendentalen Synthese hat lediglich die Bedeutung eines Analogiebegriffes zu dem der logischen Verknüpfung im Urtheil: es wird vom Transcendentalismus angenommen, dass auf eine analoge Weise, als wie im logischen Denken zwei Vorstellungen als unabhängig von subjektiver Willkür zusammengehörig anerkannt werden, diese Zusammengehörigkeit ursprünglich für das sie erkennende Bewusstsein gesetzt worden ist. Die logische Denkthätigkeit kann nun aber, obwohl wir sie sprachlich nur mit Ausdrücken bezeichnen können, die sonst einen entschieden causalen Sinn haben, nicht als eine Art psychischer Causalität angesehen werden; oder wenn man sie doch diesem Begriffe unterordnen will, so muss man sie als eine von allen anderen Arten des physischen und psychischen Wirkens specifisch unterschiedene ansehen; jedenfalls ist bei derselben in keiner Weise ein wirkendes Agens unterschieden von den Gegenständen seines Wirkens gegeben, es ist eine Thätigkeit, welche nicht von einem Punkte aus und zu einem anderen übergeht, sondern eine solche, die ihren Objekten immanent ist und nach Wegnahme derselben jedes realen Beziehungspunktes entbehrt*).

*) Vergl. das spätere Capitel über psychologische Causalität.

Sollte übrigens schon überhaupt die Annahme solcher Bedingungen des Erkennens und des phänomenalen Seins, welche ausserhalb des reflektirenden, auf Objekte sich beziehenden Bewusstseins fallen, als eine realistische bezeichnet werden, so kann der Transcendentalist sich ruhig mit zu den Realisten rechnen lassen. Es kommt ja nichts auf den Namen, sondern alles nur auf den Inhalt der Lehre an. Auch werden wir am Schlusse dieses Capitels Gelegenheit nehmen darauf hinzuweisen, dass in der That der Realismus Hartmann's und, wie es scheint, auch der Volkelt's mit dem transcendentalen Idealismus im tiefsten Grunde manche Beziehungspunkte haben. In erster Linie aber handelt es sich darum, welche Stellung conkreten, erkenntnisstheoretischen Fragen gegenüber einzunehmen ist; und in dieser Hinsicht sind Realismus und Idealismus nur Schlagworte, welche drastisch gewisse Verschiedenheiten bezeichnen, die schon in der Fassung der erkenntnisstheoretischen Frage hervortreten, und also auf gewisse Entscheidungen hindeuten, welche die betreffenden Parteien von vornherein und unabhängig von der Frage, ob überhaupt und in welchem Sinne wir etwa eine transcendente Gegenständlichkeit anzunehmen haben, ob irgend eine und welche Kenntniss der letzteren erreichbar ist, gefasst haben. So will der „Realismus", um nur Eins hier hervorzuheben, den Gebrauch der Kategorien an keinerlei Einschränkung gebunden wissen, während der „Idealismus" denselben nur in ihrer Verbindung mit sinnlichen Vorstellungselementen (also rein phänomenalen Elementen) einen Sinn zugesteht; denn hält man an der Hume-Kant'schen Lehre fest, dass z. B. der Begriff der Ursache ohne Beziehung auf gewisse Verhältnisse unserer sinnlichen Anschauung jedes Erkenntnisswerthes entbehre, so ist die Annahme des Realismus, dass die Wahrnehmungen durch ein transcendentes Seiendes im Bewusstsein gesetzmässig erzeugt seien, von vornherein ausgeschlossen.

In leichtester Weise setzt sich Hartmann über die aus der kritischen Prüfung der dogmatischen Metaphysik und ihrer Leistungen sich ergebenden Bedenken hinweg, durch welche

Hume und Kant zu der Behauptung sich genöthigt fanden, dass Causalität keine „den Dingen an sich zukommende Beziehung sein könne". Die vermeintliche Unmöglichkeit zu erklären, wie ein Immanentes Objektivität gewinnen könne, führt ihn ohne weiteres dazu, die Empfindung als eine Affektion des Bewusstseins durch ein Transcendentes aufzufassen, ohne dass die hierbei in Betracht kommende rein logische Frage, ob wir denn von einer solchen Affektion uns irgend einen Begriff machen können, oder ob es eventuell erlaubt sei, unvorstellbare Verhältnisse doch als realgiltige zu postuliren, auch nur oberflächlich untersucht würde (vergl. Krit. Grundl. pag. 55). Ebenso erklärt Volkelt, dass „das Bewusstsein die Causalität postulirt"; es bestimmt, „dass im Transsubjektiven Causalität herrsche, ohne doch je mit dem Transsubjektiven in Berührung kommen zu können". Der Inhalt des Causalitätsgedankens werde „mit der (stillschweigenden) näheren Bestimmung gedacht, dass das in ihm Ausgedrückte sich nicht an dem, was die Erscheinungen in meinem Bewusstsein sind, sondern nur an dem, was sie transsubjektiv sind, verwirklicht zeigt" (pag. 95). Beide Denker suchen ihre Auffassung hauptsächlich durch den Nachweis zu stützen, dass der Begriff der lediglich immanenten Causalität unhaltbar sei, dass von causalen Beziehungen der Erscheinungen nur unter Voraussetzung einer transcendenten Causalität der Dinge an sich unter einander und im Verhältniss zum Subjekt die Rede sein könne. Wir gehen deshalb im Folgenden auf ihre bezüglichen Argumente näher ein.

B. Setzt der Zusammenhang des Immanenten transcendente Causalität voraus?

Hartmann sucht die Lehre Kant's, dass der Zusammenhang der Erscheinungen nach Naturgesetzen in der kategorialen Auffassungsweise des Bewusstseins und nicht in irgend einer Einflussnahme correspondirender Dinge an sich auf einander begründet sei, direkt durch vier Hauptgründe zu stürzen. Sein

erster Einwand ist derselbe, den schon Herbart gegen die Idealität der Erfahrungsformen vorbrachte. „Möge auch Kant es zu erklären wissen, dass überhaupt in den Erscheinungen eine Gesetzmässigkeit bestehe, so folge doch aus seinen Principien nicht, welche Gesetze in der Natur gelten; die Art und Weise der causalen Ordnung bleibe in Bezug auf das immanente Causalitätsgesetz zufällig, wie sehr sie auch als Ordnung überhaupt nothwendig sein möge; und so könne also Kant's Lehre, obgleich sie die Existenz einer Gesetzmässigkeit in der Natur als eine a priori nothwendige hinstellt, doch in keiner Weise für die Allgemeingiltigkeit einer bestimmten Art der Aufeinanderfolge zwischen bestimmten Erscheinungen bürgen" (a. a. O. pag. 80)*). — Es genügt diesem Bedenken gegenüber auf die schon des öfteren wiederholte Unterscheidung des reflektirenden (analytischen) Denkens und der ursprünglichen (synthetischen) Apperception hinzuweisen. Das erstere ist sich allerdings nur der Nothwendigkeit einer Naturgesetzlichkeit überhaupt bewusst, findet sich dagegen völlig unfähig zu sagen, welche Erscheinungen mit welchen anderen verbunden vorkommen müssen, so dass der konkrete Zusammenhang der Erscheinungen anscheinend mit der Einheit des Denkens schlechterdings nichts zu thun hat und also auch nicht durch eine apperceptive Verknüpfung zu Stande gekommen sein zu können scheint. Indem wir aber die apperceptive Synthese, auf welcher nach transcendentalistischer Ansicht das Gegebensein der Objekte beruht, von dem empirischen Denken unterscheiden und als einen Akt betrachten, der, weil er vorempirisch ist, im empirischen Bewusstsein nicht wiederholt werden könne, so hindert nichts, auch die konkreten Zusammengehörigkeiten, aus denen sich die allgemeine Naturgesetzlichkeit zusammensetzt, als gestiftet durch diese Synthese anzusehen, von der das empirische Denken nur das Resultat und die allgemeine Form wiederholen kann, während die Norm, nach welcher Bestimmtes mit Bestimmtem verknüpft wird, ihm undurchdringlich ist.

*) Derselbe Einwand bei Volkelt, pag. 94.

Scheinbar am stärksten ist das zweite Argument Hartmann's, dass nach der Kant'schen Erkenntnisslehre von einer Abhängigkeit der Erscheinungen von einander, wie sie doch mit dem Causalbegriffe gemeint werde, consequenterweise nicht die Rede sein könne; denn „nach Kant fühlt der Mensch den Zwang der Vorstellungsordnung, die durch eine in ihm selbst liegende Regel der Verknüpfung bedingt ist, und nur durch eine offenbare Unüberlegtheit trägt er die Vorstellung einer Abhängigkeit oder Bedingtheit durcheinander in die sich folgenden Vorstellungen hinein" (pag. 80)*). Ueberhaupt können weder Vorstellungen im allgemeinen noch speciell Wahrnehmungsinhalte unter sich in einem causalen Zusammenhange stehen, immanente Causalität sei also unmöglich. Denn „nach Kant's eigener Lehre könne die vorhergehende Vorstellung die folgende keinesfalls hinsichtlich ihrer Anschauungs- und Denkform bedingen oder beeinflussen", welche ja vorausgesetztermaassen vom Subjekt her zu dem Inhalte der Empfindung hinzugebracht werde; so bleibe also nur der Stoff der Anschauung, die Empfindung als das übrig, in Bezug worauf eine Vorstellung (Erscheinung) die andere bestimmen könne. Niemals behaupte nun aber Kant, „dass die Materie der Anschauung, welche die stoffliche Basis einer Wahrnehmung bildet, durch die vorhergehende Wahrnehmung gegeben sei, wie es doch seine Lehre von der immanenten Causalität verlangt"; in der Folge der Wahrnehmungen sei doch jedes Glied isolirt vom andern, nirgends finde ein „inhaltlicher Zusammenhang" zwischen aufeinanderfolgenden Wahrnehmungen statt, wie ihn doch der Begriff der Causalität verlange (pag. 83 ff.). Und ganz natürlich, denn „das Immanente kann überhaupt in keiner Weise wirken"; nur dasjenige kann wirken, in welchem das Immanente sammt

*) Kant spricht bekanntlich von einer Synthesis der „Einbildungskraft", durch welche dem „Verstande" das Mannigfaltige der Empfindung der Einheit der Kategorien gemäss geordnet gegeben werde, damit ist gesagt, dass das logische Denken jene Synthese nicht reproduciren, sondern nur „recognosciren" kann.

dem Bewusstsein ist, die „reale Vorstellungsfunktion", also ein Transcendentes.

Dieser ganzen Beweisführung liegt nun aber eine Auffassung des Begriffes der Ursachlichkeit zu Grunde, welche der Transcendentalist principiell nicht anzunehmen vermag und zwar nicht in Folge seiner erkenntnisstheoretischen Hypothese, sondern aus allgemeinen, rein logisch-kritischen Gründen. Hartmann verlangt, dass zwischen Ursache und Wirkung ein innerer, begreiflicher Zusammenhang, eine Beeinflussung erkennbar sein müsse. Nun war es eine wesentliche Aufgabe unserer Schrift zu zeigen, dass ein Causalzusammenhang in diesem Sinne nicht nur nirgends als thatsächlich bestehend nachgewiesen werden, sondern überhaupt auch nicht einmal zwischen frei construirten (metaphysischen) Wesenheiten seiner Möglichkeit nach ausgedacht werden kann. Will man also diesen Begriff und das Moment des influxus realis festhalten, so muss man darauf verzichten, denselben in irgend einem Falle mit nachweislicher Berechtigung anwenden zu wollen. Der Gebrauch des Begriffes involvirt dann durchgehend und nicht bloss bei Vorstellungen oder überhaupt bei immanenten Thatsachen eine gänzlich unvollziehbare Forderung des Denkens, und es ist also kein stichhaltiger Gegengrund gegen die Annahme immanenter Causalität, dass wir uns einen Causalzusammenhang zwischen Erscheinungen als solchen nicht denken können. Denn es ist nicht einzusehen, warum die Forderung einer unbedingten und insofern nothwendigen Zusammengehörigkeit nicht ebenso gut in Bezug auf bewusstseinsimmanente Erscheinungen als in Bezug auf transcendente Dinge an sich soll geltend gemacht werden können*). — Hartmann

*) Aehnlich wie Hartmann argumentirt auch Drossbach in seiner Schrift: „Ueber die scheinbaren und wirklichen Ursachen des Geschehens in der Welt". „Der Begriff der Causalität der Erscheinungen, so heisst es hier pag. 5, enthält einen Widerspruch, weil er entgegengesetzte Merkmale in sich vereinigt". Was folgert nun aber Drossbach aus diesem von Hume erwiesenen Satze? Nicht dies, dass der Begriff der Causalität im metaphysischen Sinne, der Begriff einer realen Bestimmung der Dinge

würde hier wahrscheinlich einwenden, dass dies Geltendmachen durch die idealistische Theorie über den Ursprung der objektiven Erscheinungswelt und ihres Zusammenhanges direkt ausgeschlossen sei. In Betreff der Dinge an sich, von deren conkreter Beschaffenheit wir nichts wissen, stehe dem Gedanken eines inneren Zusammenhanges derselben untereinander wenigstens Nichts entgegen; nachdem aber Kant an den Erscheinungen Alles bis auf den Stoff der Empfindungen aus dem Subjekt abgeleitet habe, so sei selbst die Forderung eines zwischen den Erscheinungen bestehenden und in ihnen liegenden Zusammenhanges sinnlos, denn nach ihrer formalen Seite würden ja alle Erscheinungen durch das Subjekt in gleicher Weise bestimmt, seien also von diesem und also unmöglich voneinander abhängig, nach ihrer materialen Seite aber sei ebenso wenig ein Zusammenhang möglich, da die Empfindungen ihrer unmittelbaren Beschaffenheit nach von einander gänzlich unabhängig sind, und ihr ganzes Sein und Wesen nach der idealistischen Ansicht in ihrer Eigenschaft als qualitativ bestimmter Bewusstseinszustände aufgeht.

Hier macht sich aber wieder der Doppelsinn des Wortes Subjekt geltend. Das Subjekt, welches nach Kant die Erscheinungen formal bestimmt, ist nicht unmittelbar und ganz identisch mit dem Subjekt, welchem die Objekte als untereinander zusammenhängend gegeben sind. Auch der Transcendentalist kann ja den Gegensatz von empirischem

durch einander ein haltloser und ungerechtfertigter, sondern dies, dass, da die Erscheinungen nicht Ursachen von einander sind, ein Nicht-Erscheinendes ihre Ursache ist! Die Hauptsache ist doch, zu zeigen, dass und wodurch wir den Begriff der metaphysischen Causalität haben; die Behauptung, dass derselbe aus den mannigfaltigen, bestimmten „Nöthigungsakten", welche die sinnliche Wahrnehmung ausmachen, abstrahirt sei, oder dass wir „das Nöthigen, das Wirken wahrnehmen" (pag. 75), ist doch zu unzulänglich: eine Relation kann nicht Inhalt eines einfachen Wahrnehmungsaktes sein! Eine verblüffende Naivität der Sophistik liegt in folgender Beweisführung desselben Schriftstellers: „Der wahre Causalsatz sagt: jede Erscheinung hat ihre Ursache — jede Erscheinung setzt Ursachen voraus. In dem Ausspruch, dass die Erscheinungen Ursachen haben, ist enthalten, dass sie nicht Ursachen sind".

Objekt und Subjekt nicht aufheben und will ihn nicht aufheben. Wie jeder Erkenntnisstheoretiker es muss, erkennt auch er die fundamentale Thatsache in allererster Linie an, dass dem reflektirenden, frei beweglichen Denken ein von ihm selbst unabhängiges, in der Wahrnehmung ihm gegebenes Sein gegenüber steht, und dass jenes Denken durch die ihm ebenfalls mit gegebene Verbindung der Wahrnehmungsinhalte untereinander insbesondere auch gezwungen ist, eine Zusammengehörigkeit der Erscheinungen nach Gesetzen anzunehmen, die es selbst nicht gemacht hat, und deren Grund es demnach nirgends anders als in dem Gegebenen selbst suchen kann. Um nun aber die Frage, wie Erkenntniss möglich ist, beantworten zu können, findet der Transcendentalist sich zu der Annahme genöthigt, dass das Gegebene nicht als ein unbedingt an sich selbst bestehendes Sein gedacht werden darf, dass es als Inhalt eines absoluten Bewusstseins gefasst werden muss, welches freilich nicht sowohl als ein individuelles Selbst- oder Ich-Bewusstsein, sondern als eine der logischen Apperceptionseinheit analoge, den Inhalt des Gegebenen in die bestimmten Zusammenhangsformen zusammenfassende Einheit gedacht werden muss, welche dem empirischen Denken als gegeben erscheinen. Damit ergiebt sich freilich zugleich die Consequenz, dass der letzte Grund des Zusammenhanges des Gegebenen nicht in diesem selbst, sofern man es als ein absolut Gegebenes fassen wollte, enthalten ist. Aber wird durch diese Consequenz die Anerkennung der vorher erwähnten fundamentalen Thatsache unmöglich gemacht? Muss nunmehr die Meinung des empirischen Denkens, dass der Zusammenhang des Gegebenen in diesem selbst liegt und nicht von ihm aus hinzugebracht wird, als Illusion betrachtet werden? Wir glauben nicht. Freilich, das ist gewiss, dass der Begriff eines Wirkens der empirischen Objekte aufeinander in dem Sinne, in welchem ihn die Metaphysik gebraucht, nicht mehr haltbar ist, denn dieser Begriff ruht auf der Voraussetzung eines schlechthin unbedingten Seienden, ein solches aber stellen die empirischen Objekte nicht vor; diese Consequenz kann aber die transcendentalistische Ansicht nur stützen, da sich jener

Begriff auch in der dogmatischen Metaphysik selbst als ein gänzlich unvollziehbarer erwiesen hat, bei dessen Ausgestaltung das Denken nicht aus Widersprüchen herauskommt. Aber der Transcendentalismus führt doch keineswegs dazu, dass nun das empirische, mit dem Inhalte des Gegebenen beschäftigte Denken, den Begriff eines objektiv bestehenden Zusammenhanges überhaupt aufgeben müsste; denn von ihm selbst wird ja doch dieser Zusammenhang in keiner Weise gemacht, er ist ihm gegeben; mit demselben Rechte also, mit welchem es den Inhalt der Wahrnehmung als von ihm selbst unabhängig betrachtet, kann es auch den Zusammenhang der Wahrnehmungen als einen von seinen Begriffen unabhängigen und durch dieselben nur nachzudenkenden, nicht aber erst hinzuzubringenden ansehen. Für das empirische Denken liegt also kein Grund vor, zwischen dem Inhalte des Gegebenen und seinen Zusammenhangsformen zu unterscheiden, beide stehen für dasselbe auf einem Fusse, Inhalt und Form bilden ein zusammengehöriges Ganze, die Form ist dem Inhalte immanent, die Gesetzlichkeit der Erscheinungen wohnt in ihnen selbst. Erst auf der höheren Stufe der erkenntnisstheoretischen Reflexion ergiebt sich die Nothwendigkeit, den Inhalt der Wahrnehmung so wenig als die Form derselben für ein unbedingt Gegebenes anzusehen, sondern beide auf ein appercipirendes Bewusstsein als ihr nothwendiges Correlat zu beziehen und die Zusammenhangsformen der Erscheinungen speciell als die Apperceptionsformen ihres Inhaltes zu betrachten. Diese Relativität des Gegebenen bedeutet jedoch keine Subjektivität desselben; das, was dem transcendentalen Bewusstsein immanent ist, und das ist das Gegebene nach Inhalt wie nach Form, ist für das empirische Denken transsubjektiv, ist ihm als ein Fremdes gegeben, ist ihm objektiv, denn es ist von ihm selbst unabhängig. Der Begriff der Objektivität hat in der That bei genauerer Betrachtung nur einen negativen Sinn; objektiv nennen wir alles das, was nicht in willkürlicher Weise appercipirt werden kann, oder allgemeiner, was nicht in die Reihe fällt, die wir als die innere oder psychologische betrachten; objektiv und subjektiv

sind relative Begriffe, das Objektive ist also zwar selbstverständlich in psychologischem Sinne ein Transcendentes (Transsubjektives) aber deswegen noch nicht im absoluten Sinne. Niemand denkt daran, den Zusammenhang der Erscheinungen als ununterschieden von dem der Wahrnehmungen im empirischen Bewusstsein hinzustellen; andrerseits aber ist die Meinung, dass der objektive, gegebene Naturzusammenhang auf einer inneren Gemeinschaft absoluter Substanzen, also auf einer transcendenten Causalität zwischen transcendenten Elementen beruhe, dem natürlichen Denken fremd und entwickelt sich vielmehr erst in der spekulativen Metaphysik, welche den Versuch macht, das Gegebene als ein absolut Selbständiges zu denken. Die Geschichte der Metaphysik aber zeigt genügsam, dass mit diesem Versuche nicht zu Ende zu kommen ist.

Wir stellen deshalb an diesem Punkte an alle Gegner des Transcendentalismus zwei Fragen: erstens ob sie beweisen können, dass das natürliche Denken und die wissenschaftliche Naturforschung eine Abhängigkeit der Erscheinungen von einander in einem anderen Sinne erfordert und vorfindet, als in dem, dass die Erscheinungen *in einem nicht durch das willkürliche Denken gemachten Zusammenhange stehen*; und zweitens, wie sie glauben, mit dem Begriffe einer causalen Gemeinschaft absoluter Wesenheiten, mit dem Begriffe des metaphysischen Wirkens fertig werden zu können!

Ein grosses Gewicht legen Hartmann und Volkelt auf einen dritten Einwand, nämlich den, dass „die Succession der Wahrnehmungsobjekte doch im Ganzen jedes Zusammenhanges, jeder causalen Gesetzmässigkeit und damit jeder Verständlichkeit für das denkende Bewusstsein entbehrt, kurz, dass die subjektive Erscheinungswelt als solche eine zusammenhangslose ist und durchgehende immanente Causalität (will sagen Verknüpfung) vermissen lässt“ (Krit. Grundl. pag. 91)*). — Die Thatsache des Bewusstseins, auf welche hier Bezug genommen

*) Erfahrung und Denken pag. 97 ff.: „auch die regelmässige Aufeinanderfolge (also die immanente Causalität im Sinne Kant's) ist nur durch fortwährende Ergänzung des Erfahrenen durch Unerfahrenes zu gewinnen“.

wird, ist unbestreitbar; die Ursachen der jeweilig unmittelbar wahrgenommenen Thatsachen werden zum grössten Theile nicht gleichzeitig mit wahrgenommen, sondern hinzugedacht, und so lassen sich überhaupt die Eindrücke, welche wir gleichzeitig und successiv empfangen, nur dadurch in einen Zusammenhang bringen, dass wir sie als Glieder eines niemals in seinem ganzen Umfange auf einmal wahrgenommenen Ganzen deuten. Sind aber diese jeweilig nicht mit „erfahrenen“ Ursachen als ein überhaupt „Unerfahrbares“ also Transcendentes anzusehen? Wir denken doch zu dem Inhalte des unmittelbar Gegebenen immer nur solche Elemente hinzu, die zu anderer Zeit einmal mit jenen zugleich so gegeben waren, dass wir uns zur Annahme einer constanten Verknüpfung der betreffenden Elemente für berechtigt halten; das zu dem „Erfahrenen“ hinzugedachte ist also sicher qualitativ nicht ein *Unerfahrbares*, sondern ein *Erfahrbares* und nur nicht aktuell erfahrenes; es sind potentielle Wahrnehmungsinhalte. Die Hauptfrage ist nun freilich, in welchem Sinne wir diese als mit aktuellen Wahrnehmungsinhalten zugleich existirend ansehen, ob die Voraussetzung, dass ein Wahrnehmungsinhalt, den ich jetzt nicht habe, doch in diesem selben Moment als Inhalt einer möglichen Wahrnehmung *besteht*, nicht die Anerkennung eines vom Bewusstsein schlechthin unabhängigen Seins einschliesst; denn nur so scheint jene „Möglichkeit“ einen Sinn zu haben, dass wir ein Reales voraussetzen, welches *an sich fortdauert*, gleichgiltig ob es wahrgenommen wird oder nicht, und insofern also jederzeit wahrgenommen werden *kann*. Was hierzu von unserem Standpunkte aus zu sagen ist, ist schon oben (pag. 384) vorgebracht worden.

Von demselben Gesichtspunkte aus verliert für uns auch das vierte Argument Hartmann's, dass die naturwissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit überall transcendente Causalität voraussetze, seine Beweiskraft. Es ist richtig, was Hartmann sagt, dass „die gesetzmässigen causalen Beziehungen, welche die Naturwissenschaft ermittelt und feststellt, niemals für unsere subjektiven Wahrnehmungsbilder untereinander gelten, sondern immer nur für die von unserem vorstellenden

Bewusstsein unabhängigen Dinge an sich, welche als correspondirende reale Correlate dieser Wahrnehmungsbilder supponirt werden", und supponirt werden müssen, insofern ja die Wahrnehmungsbilder selbst causal, als Wirkungen der Dinge auf das Subjekt in der Physiologie und Psychologie aufgefasst werden. Aber die Transcendenz, welche hier erfordert wird, ist doch wieder nur eine relative, psychologische, keine absolute. Auch kann der Naturforscher gesetzmässige Beziehungen zunächst und unmittelbar immer nur zwischen Wahrnehmungsbildern constatiren. Freilich denkt derselbe ja für gewöhnlich nicht daran, dass ihm stets nur Wahrnehmungsbilder, nie die Dinge selbst vorliegen; er nimmt zunächst den Inhalt seiner Wahrnehmung eo ipso auch als den Inhalt der Sache an, sonst könnte er nicht das Mindeste über die Dinge aussagen, und erst auf Grund einer ganzen Kette von Schlüssen, deren Beweiskraft aber natürlich auf der ursprünglichen Identificirung von Wahrnehmungsinhalt und Ding basirt, ergiebt sich nachträglich die Nothwendigkeit, zwischen Wahrnehmungsinhalt und Eigenschaft des Dinges begrifflich zu unterscheiden; auch so aber kommt die Naturwissenschaft niemals dazu, die Dinge anders als durch Bestimmungen, welche ursprünglich der sinnlichen Wahrnehmung entnommen sind, zu definiren. Ist so in Bezug auf die qualitative Bestimmung das naturwissenschaftliche Ding an sich nichts specifisch von den Inhalten der unmittelbaren Wahrnehmung Verschiedenes, so schliesst auch der Begriff desselben keineswegs die Forderung einer absoluten Transcendenz ein, nur dem psychophysischen Subjekt gegenüber repräsentirt das „äussere Objekt" des Naturforschers eine transcendente, d. h. richtiger nur transsubjektive Ursache, dem Subjekt gegenüber, welches in Wahrheit selbst als ein Objekt (Organismus) für den Naturforscher definirt ist. Wären wir leiblose Persönlichkeiten, so würde für den Naturforscher jeder Grund hinwegfallen, das Ding „da draussen" als formal verschieden von dem „Wahrnehmungsbild" in der Seele zu betrachten, denn die Aufmerksamkeit desselben ist immer nur auf die Beziehungen der Wahrnehmungsinhalte untereinander, nicht aber auf die allgemeine und gleichmässige Beziehung derselben zu seinem eigenen, wahrnehmenden Bewusstsein gerichtet, und nur weil er durch die Verfolgung der Verhältnisse zwischen den Wahrnehmungsinhalten selbst darauf geführt wird, findet er sich veranlasst, zwischen der Existenzweise als Wahrnehmungsinhalt und der Existenzweise als Ding zu unterscheiden*).

Volkelt hat auch noch durch eine direkte, wenn auch nur summarische Analyse des Causalbegriffes und eine Diskussion seines Gebrauches festzustellen gesucht, dass Causalität nicht als ein immanent-phänomenales, sondern als ein transcendentreales Verhältniss gedacht werde und gedacht werden müsse, wenn der ganze Begriff noch einen Sinn haben solle. „Frage ich also, so führt er aus (a. a. O. pag. 151), was beim Haben des Causalitätsgedankens in meinem Bewusstsein vorgeht, so lautet die erschöpfende Antwort kurz folgendermaassen: Ich denke zu gewissen Erscheinungen den Inhalt des Causalitätsgedankens, das Durch, oder wie ich ihn sonst bezeichnet habe, hinzu; dabei denke ich aber implicite zugleich den wesentlichen Gedanken mit, dass jener Inhalt den betreffenden Erscheinungen selber anhaftet; indem ich aber diesen Gedanken mitdenke, ist darin ein transsubjektives Verhältniss postulirt". — Können wir nun aber beim Gebrauch des Causalbegriffes nicht vielleicht von diesem Gedanken des „Durch", kurz von der Voraussetzung einer (selbstverständlich transcendenten) Einwirkung der Dinge aufeinander ganz absehen und Causalität lediglich als „unabänderliche Regelmässigkeit der Verbindung zweier Faktoren oder Faktorencomplexe" definiren, wobei wir also nicht genöthigt sind, zwischen diesen Faktoren noch überdem einen transcendenten, nicht beobachtbaren Zusammenhang, eine innere Verknüpfung, welche zwischen ihnen nicht als Erscheinungen, sondern als Manifestationen von Dingen an sich besteht, zu postuliren? Diese entscheidende Frage be-

*) Vergleiche hierzu speciell das Capitel über die psychologische Causalität.

antwortet Volkelt unbedingt verneinend; er behauptet, dass „der Sinn der Causalität sich erst durch den immanenten Faktor des Bestimmens oder Wirkens realisire, und somit auch des Kraftmoments bedürfe“ (pag. 227), und dass somit durch die einfache Selbstbesinnung des Denkens die „positivistische“ (phänomenalistische) Auffassung der Causalität widerlegt werden könne. Man müsse „sich ein Brett vor den Kopf nageln, um zu verkennen, dass das ausnahmslose Folgen des A auf B nur dadurch verständlich werde, dass A sich bestimmend, einwirkend gegen B verhalte, sich auf B hin geltend mache, sich mit seiner Beziehung nicht bloss bildlich, sondern wirklich auf B hin erstrecke. . . . Die Unabänderlichkeit ihres Folgens wird zu einer brutalen, das Denken verbietenden Thatsache herabgesetzt, wenn ich der Ursache die Funktion des Bestimmens, des von sich abhängig Machens nicht beilegen darf. . . . Wenn man läugnet, dass zwischen A und B Verhältnisse des Bestimmens und des Bestimmtwerdens sich erstrecken, so bleibt nur übrig, dass ein absoluter Zufall oder ein reines Wunder A und B in das Verhältniss der unabänderlichen Regelmässigkeit setzen. . . . so wird in Wahrheit aller Zusammenhang zerrissen, die im Causalverhältniss stehen sollenden Glieder werden gegeneinander absolut isolirt“ (pag. 231 ff.).

Wir bemerken demgegenüber zunächst, dass auch nach Volkelt der Causalzusammenhang jedenfalls immer nur durch die constante Verbindung zweier Erscheinungen sich uns bekundet. Mag man den Gedanken des Wirkens für einen unentbehrlichen halten oder nicht, so ist er doch jedenfalls nur eine Zuthat des Denkens, ein Begriff, durch welchen sich dasselbe jene gesetzmässige Verbindung der Erscheinungen „verständlich“ zu machen sucht; kurz, er entspringt der Spekulation über das Gegebene. Nun ist es aber doch wohl nothwendig, dass man die thatsächliche Grundlage eines Begriffes im Gegebenen, mit Beziehung auf welche derselbe überhaupt allein seine logische Existenzberechtigung und in welcher er seinen ursprünglichen Inhalt findet, von allen weiteren, durch Bedürfnisse der Verständlichkeit geforderten

Ausgestaltungen und Zusätzen unterscheide. Somit scheinen uns die Ausführungen Volkelt's jedenfalls nicht die in dieser Schrift von uns vertretene Ansicht zu widerlegen, dass nicht der Gedanke des Wirkens, sondern die regelmässige Aufeinanderfolge der Erscheinungen den ursprünglichen Inhalt des Causalbegriffes, d. h. die Thatsache darstellt, auf welche sich derselbe bezieht, woraus folgt, dass auch jede Bearbeitung des Begriffes in allererster Linie diese Thatsache ins Auge zu fassen habe. Was kann es nützen, über das Wirken der Dinge und seine Art und Weise zu spekuliren, da doch vor allem gefragt werden muss, welche Motive vorliegen, diesen Begriff zu den Erscheinungen hinzuzubringen. Deshalb besteht speciell für den Erkenntnisstheoretiker das Causalproblem in der Frage, wie wir dazu kommen, Gleichförmigkeiten der Aufeinanderfolge oder überhaupt irgend eine regelmässige Verbindung (auch coexistenter) Erscheinungen als eine unbedingte anzusehen; erst nach Erledigung dieser kann die zweite, metaphysische Frage in Betracht kommen, wie wir uns eine solche unbedingte Verbindung zu denken haben, und wird die Kritik sich mit denjenigen Begriffen zu beschäftigen haben, durch welche das natürliche Denken jene Verbindung sich verständlich zu machen sucht, deren Recht doch keineswegs von vornherein feststeht. Wir bestreiten deshalb allerdings die Behauptung Volkelt's, „dass jede zusammenhängende Erörterung der Causalität den Begriff des Wirkens als Mittelpunkt, an den sich alle näheren Bestimmungen anschliessen, behandeln müsse“ (pag. 231), denn wir halten es für ein unkritisches, vorgreifendes Verfahren, sich mit der Ausbildung einer besonderen Auffassungsweise des Gegebenen zu beschäftigen, ehe noch untersucht ist, wie wir zu dieser Auffassungsweise kommen, welche Verhältnisse des Gegebenen uns zu derselben berechtigen. Nur in diesen Verhältnissen des Gegebenen liegt die sichere Grundlage des Begriffes, alles Weitere muss vorläufig in der Erkenntnisskritik als problematisch gelten.

Mag dem Gedanken (transcendent-)realer Abhängigkeiten in dem Gegebenen das „Merkmal einer unbedingten sach-

lichen Nothwendigkeit“ noch so „unzweideutig anhaften“, so ist er doch jedenfalls ein sekundärer, zum Inhalte des Gegebenen hinzugebrachter und an dem Gegebenen nicht unmittelbar zu verificirender, er verhält sich zu dem Gegebenen wie die Hypothese zur Thatsache. Es giebt in der positiven Wissenschaft auch Auffassungen, denen das Merkmal unbedingter sachlicher Nothwendigkeit anzuhaften scheint, wie z. B. in der Chemie die, dass in jeder Verbindung die Theilchen der betreffenden Elemente räumlich nebeneinander gelagert sind; doch aber ist diese Hypothese von der zu Grunde liegenden Thatsache, dass die Elemente sich nach Belieben verbinden und wieder trennen lassen, zu unterscheiden.

Wir möchten uns nun deshalb aber nicht zu den Vertretern einer „absichtlichen Gedankenlosigkeit“ gezählt sehen, welche principiell jedes Hinausgehen über das Thatsächliche verwerfen. So haben wir ja Mill gegenüber betont, dass nothwendig jedes Erfahrungsurtheil mehr aussagen muss, als in den Thatsachen an sich enthalten ist, denn die Unbedingtheit des Zusammenhangs irgend zweier konkreten Erscheinungen kann nie empirisch erwiesen werden, bildet aber andrerseits die Prämisse, auf Grund deren wir allein in der Erfahrung von Bekanntem auf Unbekanntes schliessen können. Dieser Begriff bezeichnet also das Minimum an Zuthat, welche das Denken zu dem Gegebenen machen muss, um Erfahrung zu bilden. Der Gedanke des Wirkens geht aber schon über dieses Minimum hinaus und giebt eine spekulative Deutung jenes postulirten Verhältnisses, welche möglicherweise nicht die einzig mögliche und vielleicht nicht die beste ist; überhaupt aber ist es doch fraglich, ob und welchen Sinn überhaupt eine spekulative Deutung haben, was durch dieselbe für unser Erkennen gewonnen werden kann. Für die Erfahrung ist der Begriff des Wirkens, da er als spekulativer niemals an derselben verificirt werden kann, von vornherein werthlos; der Werth desselben kann nur in der Befriedigung liegen, welche etwa das rationalistische, auf möglichst vollkommene Verständlichkeit des zunächst empirisch, d. i. anschaulich gegebenen Zusammenhangs der Erscheinungen durch denselben finden kann. In dieser Hinsicht gesteht nun auch Volkelt zu, dass mit dem Wirken keineswegs etwas an sich Verständliches gedacht wird, dass vielmehr die spekulative Philosophie einen schweren Stand mit diesem Begriffe hat (a. a. O. pag. 234). Wir unsrerseits glauben durch die Kritik der metaphysischen Systeme und ihrer auf das Problem des Wirkens gewandten Bemühungen gezeigt zu haben, dass es ganz unmöglich ist, das Wirken der Substanzen so auszudenken, dass es uns vollkommen verständlich wird; der Zweck, welchen dieser Begriff erfüllen soll, uns den empirischen Zusammenhang verständlich zu machen, wird also nicht erreicht und ist überhaupt ein unerreichbarer, solange man in der dogmatischen Richtung des Denkens verharrt, welche die Beziehungen der Erfahrungsobjekte als durch ihr an sich bestehendes Wesen gesetzte betrachtet. In der Unrealisirbarkeit des Zieles des dogmatisch-rationalistischen Denkens fanden wir vielmehr ein zwingendes Motiv zum Transcendentalismus überzugehen, welcher den Zusammenhang der Erscheinungen durch die Beziehung, in welcher dieselben zur Einheit einer Apperception stehen, zu erklären versucht. Sollte auch dieser sich als undurchführbar erweisen, so würde nach unserer Ansicht nichts übrig bleiben, als auf eine Verständlichkeit der Erfahrung überhaupt zu verzichten und sich zum Positivismus im Sinne von Comte und Laas zu bekennen.

Wenn wir eben den Gedanken der unbedingten Constanz der empirisch als relativ constant beobachteten Zusammenhänge als das gedankliche Minimum bezeichneten, welches zur Bildung einer wissenschaftlichen Erfahrung ausreichend ist, so würde dem Volkelt freilich widersprechen, und wir haben deshalb noch seine bezüglichen Einreden zu prüfen. Der Phänomenalist werde nämlich, so bemerkt Volkelt, „zwar sagen können, dass gewisse Arten von Regelmässigkeiten sich besser unter gemeinsame Merkmale bringen und sich besser für die Vorausberechnung künftiger Ereignisse verwerthen lassen als andere“, dagegen sei es demselben in strenger Consequenz seiner Principien verboten, „zwischen den verschiedenen Regelmässigkeiten einen Unterschied in ihrer sachlichen Wichtigkeit und

in der Art des Abhängigkeitsverhältnisses als solchen zu machen“. Es liege für denselben „kein aus der Natur der Sache folgender Grund vor, warum er in seinen wissenschaftlichen Darlegungen die ganz entfernten, nebensächlichen Bedingungen unerwähnt lassen oder auch nur weniger nachdrücklich erwähnen sollte, als die hervorbringenden Ursachen“ (pag. 235). — Was hierbei zunächst die Unterscheidung der sämmtlichen Antecedentien eines Erfolges in wirkende Ursachen und blosse Bedingungen des Wirkens betrifft, welche Volkelt für eine ausschlaggebende und fundamentale hält, so haben wir schon früher gezeigt, dass dieselbe wesentlich davon abhängt, dass man das Gegebene als ein Aggregat von Dingen (empirischen Substanzen), welche in gewissen Beziehungen stehen, aufzufassen für nöthig findet; sie wurzelt also nicht sowohl in der Anwendung des Causal- als in derjenigen des Substanzbegriffes. Da übrigens der Phänomenalist keinen Grund hat, den empirischen Gebrauch des letzteren Begriffes zu verwerfen, so hindert ihn auch Nichts, jene Unterscheidung gelten zu lassen: insofern zu einem Erfolge nicht nur eine Mehrheit von Dingen, sondern auch eine bestimmte Art des Zusammenseins derselben erforderlich ist, können wir von den ersteren als den Ursachen und von den letzteren als den Bedingungen des Erfolges zur Unterscheidung reden. Was ferner die vermeintliche Unfähigkeit des Phänomenalisten betrifft, vermittelte und bedingte Abhängigkeitsverhältnisse von ursprünglichen und direkten zu unterscheiden, so wird dieselbe thatsächlich dadurch widerlegt, dass Mill sogar ein vollkommen ausreichendes Kriterium empirischer (d. h. bedingter) Abhängigkeiten und eigentlicher Naturgesetze (d. h. unbedingter und ursprünglicher Abhängigkeiten) anzugeben in der Lage war. Da das „Wirken“ zugestandenermassen niemals beobachtbar ist, so wüssten wir übrigens nicht, welches andere Kennzeichen ein ontologisch (transcendent-realistisch) denkender Naturforscher für eigentliche Naturgesetze, d. h. für Abhängigkeiten, die nach seiner Meinung unmittelbar auf einer eigenthümlichen Art zu wirken beruhen und deshalb nicht weiter vermittelt oder durch Umstände bedingt sind, haben könnte, als dasselbe, welches Mill angiebt. Nach Mill sind solche regelmässige Aufeinanderfolgen als ursprüngliche Naturgesetze zu bezeichnen, an deren absolute Unbedingtheit zu glauben wir Grund haben; diejenigen Regelmässigkeiten dagegen, deren Bestehen an die Existenz einer bestimmten (dauernden) Gruppirung von Umständen geknüpft sich zeigt, nennt er empirische Gesetze. Dieser Unterschied lässt sich doch wohl festhalten, ohne den Begriff des Wirkens heranzuziehen, und vielmehr wird auch derjenige, der diesem Begriffe eine wesentliche Bedeutung beimisst, an keinem anderen Kennzeichen die Wirkungsgesetze von den zufälligen, bedingten Regelmässigkeiten unterscheiden können. Es ist allerdings ein Mangel des genannten Kriteriums, dass sich nach demselben niemals eine absolute Gewissheit darüber erreichen lässt, ob ein gewisses Gesetz wirklich ein Naturgesetz ist, ob nicht seine Geltung an eine uns unbekannte, nur thatsächliche Bedingung geknüpft ist; aber diese Gewissheit vermag auch der ontologisch denkende Naturforscher nicht zu gewinnen, da er nicht sieht, ob ein Erfolg durch eine ursprüngliche Kraft unmittelbar hervorgebracht wird, oder ob er auf einer Combination von Kräften bezw. auf einer ganzen Kette von Wirkungen beruht.

C. Das Verhältniss von Denken und Sein nach realistischer Ansicht.

Sehen wir nun jetzt doch einmal zu, wie weit das Denken sich als ein Erkennen absolut transsubjektiver Gesetzmässigkeiten wirklich bewährt. Zugegeben, dass wir mit dem Begriffe der Causalität nicht nur die unbedingt regelmässige Aufeinanderfolge der Erscheinungen sondern ein reales Bestimmen meinen, ist dann diese Meinung eine gerechtfertigte, enthält der Causalbegriff auch eine wirkliche Einsicht in dies Verhältniss des Bestimmens, so dass schon die Vergegenwärtigung seines Inhalts uns unmittelbar überzeugen müsste, dass er eine innere Beziehung von Dingen an sich und zwar eben jene Beziehung des Bestimmens zum Gegenstande hat?

Dies ist nun keineswegs der Fall. Hartmann definirt Causalität als „eine Verknüpfung von Seiendem überhaupt, wonach, wenn eins gesetzt ist, ein anderes nothwendig mitgesetzt ist" (a. a. O. pag. 55), bekümmert sich aber nicht weiter darum, ob damit nicht etwa eine blosse Verbaldefinition, die die Realität des durch sie Bezeichneten in keiner Weise sicher stellen kann, gegeben ist. Volkelt hat die Leistungsfähigkeit des Denkens sehr sorgfältig untersucht und kommt zu dem Schlusse, dass dasselbe die Aufgabe, transsubjektive Verknüpfungen subjektiv nachzubilden, nur *forderungsweise*, d. h. also nicht lösen kann*).

Das Denken ist nach ihm in doppelter Beziehung ein Fordern. Es postulirt erstens seine transsubjektive Giltigkeit überhaupt. Dies Postulat sei auch thatsächlich verwirklicht, nur könne das Denken der Verwirklichung desselben eben nur in der Form des Postulirens selbst gewiss werden. Zweitens sei auch das Verknüpfen der Vorstellungen selbst ein blosses Postulat. Dies letztere Postulat sei jedoch gänzlich unvollziehbar. „Das nothwendige Verknüpfen der Vorstellungen ist genau genommen stets ein blosses Fordern einer solchen Verknüpfung; zum Vollziehen dieser Forderung kommt das

*) Herr Drossbach kommt allerdings viel leichter mit der Sache zu Wege. Nach ihm besteht „die Erfahrung nicht in der sinnlichen Wahrnehmung der Erscheinungen, sondern in dem sinnlichen Wahrnehmen der Ursachen derselben" (a. a. O. pag. 14). Wir *empfinden* ohne weiteres die *Kraft*, also die Causalität des Transcendenten. Der Beweis ist kurz: „Nehmt die auf unsere Sinne wirkenden Kräfte hinweg, und Ihr habt nichts mehr, was Ihr wahrnehmen könntet. Was sollten wir spüren, wenn unsere Hand nicht gedrückt wird? . . also die Kraft ist das wahre Erfahrungsobjekt, nicht die Wirkung, nicht die Erscheinung" u. s. w. Nun weiss aber das unmittelbare, wahrnehmende Bewusstsein gar nichts von der Affektion der Sinnesorgane durch äussere Ursachen; und wenn die Psychologie die Wahrnehmung auf eine psycho-physische Causalität zurückführt, so kann unter der letzteren, wie unten gezeigt wird, durchaus nicht eine transcendente Causalität verstanden werden; ferner aber gelangt die Psychologie zu diesem Schlusse nur unter der Voraussetzung der Giltigkeit der Causalauffassung der Erscheinungen, also kann die letztere, wie man sie auch übrigens verstehen mag, nicht auf diesem Wege als giltig erwiesen werden.

Denken und Bewusstsein überhaupt niemals . . . das Denken stellt also hier nicht an die transsubjektiven Gegenstände, sondern an sein eigenes Thun eine Forderung, die es nicht erfüllen kann" (a. a. O. pag. 191). So gesteht der Philosoph unumwunden die Thatsache zu, aus welcher wir hauptsächlich die Unmöglichkeit der ontologischen Deutung der Causalität folgern zu müssen glaubten, dass es uns nämlich *absolut unbegreiflich ist*, wie zwei Dinge in causaler Gemeinschaft stehen können. Da fragt man sich denn aber doch, welches Recht wir denn noch dazu haben können, ein Verhältniss für wirklich stattfindend zu halten, das uns nicht nur nicht in der Erscheinung als solches *gegeben ist*, sondern das wir uns auch nicht einmal vollständig *denken* können; überall sonst gilt doch als die erste Bedingung, welche das als wirklich Anzuerkennende erfüllen muss, dass es in derselben Weise, in welcher es *wirklich* sein soll, auch *denkbar* sein muss.

Man kann dagegen nicht einwenden, dass bei *jedem* Urtheil zwischen Subjekt und Prädikat eine in ihrem Wesen unausdenkbare Verknüpfung postulirt werde, so dass die Giltigkeit *alles* Denkens aufgehoben würde, wenn man demselben zumuthen wollte, die von ihm im Urtheil geforderte nothwendige Verknüpfung auch wirklich zu vollziehen; denn das mathematische Erkennen bietet ein Beispiel, dass eine Verknüpfung nicht nur postulirt, sondern thatsächlich auch vollzogen wird. Es müsste also in dieser Hinsicht eine Ausnahme zu Gunsten der, nach realistischer Ansicht, auf eine transcendente Aussenwelt gerichteten Erfahrungserkenntniss gemacht werden, für welche sich aber keinerlei Rechtfertigungsgrund angeben lässt. — Allerdings schliesst auch für den Phänomenalisten jedes Erfahrungsurtheil eine Forderung ein, denn die nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen als solcher ist auch nicht gegeben und auch nicht in Gedanken vollziehbar. Aber, und das ist der Unterschied, es wird hier auch nicht angenommen, dass eine solche Verknüpfung in dem Gegenstande, d. h. hier in den Erscheinungen wirklich besteht. Da der Grund des nothwendigen Zusammenhangs nach phänomenalistischer An-

sicht nicht in den Erscheinungen, sondern in dem transcendentalen Subjekt liegt, so ist es natürlich, dass das empirische, von der transcendentalen Beziehung der Erscheinungen abstrahirende Denken auch nicht im Stande ist, sich einen in den Gegenständen (den Erscheinungen) selbst liegenden Grund der Verknüpfung vorzustellen. Besteht aber, wie der Realist annimmt, zwischen den transcendenten Dingen eine innere Verknüpfung wirklich, und zielt das Denken überall auf ein Erkennen des Verknüpften als solchem ab, so ist es unerklärlich, wie dasselbe dazu kommen kann, eine solche Verknüpfung im conkreten Falle als vorhandene auch nur zu postuliren, ohne doch zu wissen, worin dieselbe eigentlich besteht. Es erscheint als eine ganz wunderbare Unvollkommenheit unserer geistigen Organisation, dass wir von gewissen Verhältnissen des Transcendenten zwar Begriffe haben, ohne jedoch diese Begriffe richtig, d. h. der transsubjektiven Sache adäquat denken zu können. Und welche Garantie haben wir bei dieser Sachlage noch, dass unseren so unvollkommenen Begriffen überhaupt etwas in der Sache entspricht? Es bleibt nichts übrig, als auf ein den hervorgehobenen Schwierigkeiten trotzendes, auf sich selbst ruhendes Zutrauen des Denkens in die reale Existenz der Verknüpfungen, die für es selbst unvollziehbar sind, zu pochen.

Es ist natürlich keine Rechtfertigung, sondern nur eine metaphysische Erläuterung dieses Zutrauens, wenn Hartmann erklärt, dass die Kategorien des Denkens identisch sind mit den „Gesetzen der schöpferischen Vernunft", deren „Intuitionen" die Dinge sind; dass das Bewusstsein demnach „in seiner subjektiven Kategorie der Ursache dasjenige diskursiv nachdenkt, was in dem unbewussten, ideal-realen Causalprocesse intuitiv vorgedacht ist" *). Um so seltsamer aber erscheint es, dass dem menschlichen Denken nur der allgemeine Begriff der Real-Verknüpfung, nicht aber die Einsicht in das Wesen derselben gewährt worden ist.

Wenn Hartmann in diesem Zusammenhange übrigens be-

*) a. a. O. pag. 105 ff. 116 ff.

merkt, dass auch „der tiefere Geist der Kant'schen Philosophie" auf ein derartiges Conformitätssystem der reinen Vernunft hinweist, so stimmen wir ihm in gewissem Sinne zu; vielleicht stehen bei genauerer Betrachtung der „Realismus" Hartmann's und Volkelt's und der „Idealismus", wie wir ihn vertreten, in Bezug auf ihre metaphysische Grundvorstellung einander nicht so schroff gegenüber, als es zunächst scheint. Denn einerseits haben wir zugestanden, dass es für das reflektirende Bewusstsein in der That ein Transsubjektives, eine von seinem Belieben unabhängige Gegenständlichkeit giebt; andrerseits lehren die genannten Realisten ausdrücklich auch ihrerseits, dass „erkennendes Subjekt und erkannter Gegenstand in dem Urquell des Seienden irgendwie zusammengehen" *), dass „das Denken (überhaupt das individuelle Bewusstsein) und das draussen liegende Seiende aus demselben letzten Grunde herstammen, und von ihm aus eine in den obersten Principien übereinstimmende Gesetzmässigkeit erhalten"; diese Anschauung aber stimmt nahezu mit unserer Hypothese überein, dass der objektiven Erscheinungswelt eine eine Vielheit sinnlicher Daten zusammenfassende apperceptive Einheit correspondirt, welche wir uns analog der individuellen logischen Bewusstseinseinheit zu denken haben.

*) Erfahrung und Denken pag. 201; vergl. ferner pag. 188. 237. 284.

W u n d t.

Die Behandlung des Causalbegriffes und des Causalproblems durch Wundt ist vorzüglich beachtenswerth wegen der kritischen Sorgfalt, mit welcher dieser Philosoph die logischen Grundlagen des Begriffes und die Motive, welche die Anwendung und die speciellere Gestaltung desselben in den positiven Wissenschaften bestimmen, festzustellen gesucht hat.

In ersterer Beziehung hat Wundt ähnlich wie Riehl den Versuch gemacht, die Standpunkte des Empirismus und des Apriorismus in gewisser Weise zu vereinigen, indem er zeigt, dass das Causalgesetz in einem allgemeinen Axiom des Denkens überhaupt wurzelt, welches aber erst durch die Erfahrung sich als ein auch auf die äusseren Erscheinungen anwendbares erweist. Ein eigenthümliches Verdienst der Wundt'schen Untersuchungen ist ferner die Aufhellung der Beziehungen zwischen dem Substanz- und Causalbegriff und der Nachweis, wie aus der Verknüpfung beider die Grundbegriffe und Axiome der theoretischen Naturwissenschaften entspringen. Indem er insbesondere hierbei auch die Motive aufdeckt, denen gemäss der Begriff des Dinges in der Erscheinung sich nothwendig in der rationalen Wissenschaft zum Begriffe eines nicht erscheinenden Substrats (Substanz) entwickeln muss, ergiebt sich zugleich die Einsicht in den logischen Process, durch welchen der rein phänomenologische Causalbegriff sich umgestaltet zu dem Begriffe einer nicht gegebenen, metaphysischen Relation, und somit in gewisser Weise eine Vermittelung zwischen der positivistischen Auffassung der Causalität, nach welcher die-

selbe lediglich ein sinnlich-anschauliches Verhältniss der Erscheinungen ist, und der rationalistischen, nach welcher Causalität ein nur begrifflich zu bestimmendes Verhältniss ist.

Von den grundlegenden Anschauungen der Kant'schen Erkenntnisslehre hat Wundt die bedeutsamste und folgenreichste sich zu eigen gemacht oder vielmehr auf dem Wege psychologischer Untersuchungen neu gewonnen: die Unterscheidung der a s s o c i a t i v e n und der l o g i s c h e n Vorstellungsverknüpfung; er trennt sich dadurch schon im Ausgangspunkte von der Hume'schen Schule. Das Princip derselben, dass alle Verbindung von Vorstellungen im Bewusstsein associativer Art sei, hat Wundt nicht nur als eine falsche kenntnisstheoretische Position, sondern als einen psychologischen Irrthum erwiesen, indem er zeigt*), dass die Psychologie ohne den Begriff der aktiven Apperception als einer elementaren und primitiven Thätigkeit des Bewusstseins nicht auskommen kann.

Freilich erkennt der Philosoph dem logischen Denken nur die Bedeutung einer a n a l y t i s c h e n Funktion zu; er will das Urtheil nicht sowohl als eine V e r b i n d u n g von Begriffen oder Vorstellungen, sondern als eine Z e r l e g u n g einer Gesammtvorstellung in ihre Bestandtheile definirt sehen (a. a. O. pag. 136). Indess ist diese Anschauung der Kant'schen Lehre nicht direkt zuwider, denn wir haben gesehen, dass die consequente Ausbildung derselben die Unterscheidung einer analytischen Bethätigung der appercipirenden Spontaneität, welche die g e g e b e n e n Zusammenhänge der objektiven Anschauung begrifflich zerlegt, von der transcendental-synthetischen, durch welche „Gegenstände in der Anschauung (d. h. ein Zusammenhang in der Anschauung) allererst gegeben werden, nicht nur zulässt, sondern sogar fordert; die erstere ist thatsächlich gegeben, die letztere dagegen nur eine erkenntnisstheoretische Hypothese. Diese Hypothese lässt nun Wundt soweit als möglich aus dem Spiele, wie es dem Standpunkte des reinen

*) Logik und Erkenntnisslehre (1880, 83) Bd. I. 1. Abschn.

Logikers entspricht; er nimmt den empirischen Zusammenhang der Erscheinungen als gegeben an, gleichgiltig wie derselbe dem erkennenden Subjekt gegeben werden kann, und beschäftigt sich nur mit denjenigen Funktionen des Denkens, durch welche derselbe nachgedacht werden soll. Hier aber erkennt er die Thatsache an, welche auch für Kant entscheidend war, dass selbst schon das Nachdenken, die Erkenntniss des objektiven Zusammenhangs schöpferische Denkakte erfordert, mit anderen Worten reine Begriffe, intellektuelle Formen. In seiner Untersuchung des Dingbegriffes zeigt er, dass es ein vollkommen zureichendes objektives Kriterium, welches uns gestattete, ein für allemal das „Ding" von sonstigen Complexen der Wahrnehmung zu unterscheiden, nicht giebt, und dass also die Frage, ob gegebenen Falles ein Ding vorliege oder nicht, „schliesslich stets durch einen Machtspruch unseres Denkens entschieden wird, das zu einer solchen Handlung in den äusseren Bedingungen der Wahrnehmung niemals zwingende Gründe vorfindet" (a. a. O. p. 410). Weiterhin leitet er auch die Einheit, welche wir einem Complexe von Bestimmungen in Gedanken beilegen, indem wir dieselben als Merkmale eines Dinges ansehen, direkt aus der Einheit der Apperception ab.

Es erscheint nun auffällig, dass derselbe Logiker den Causalbegriff in wesentlich anderer Weise auffasst. Derselbe gilt ihm nämlich nicht, wie derjenige des Dinges als ein ursprünglicher „Erfahrungsbegriff", durch welchen das Denken die gegebene Vielheit in einer ihm eigenen Weise einheitlich zusammenfasst, sondern als das Ergebniss einer denkenden Verarbeitung der Erfahrungsbegriffe, speciell derjenigen des Dinges und des Zustandes. Die causale Aufeinanderbeziehung der Erscheinungen gilt ihm als eine nicht so unmittelbare und unzweideutig bestimmte Bethätigung des Denkens als die Auffassung derselben in der Form der Dingheit. Wenn also Wundt schon bei den logischen Kategorien des Dinges, der Eigenschaft und des Zustandes, welche naturgemäss auch die allgemeinsten Erfahrungsbegriffe darstellen, nicht ohne weiteres eine Correspondenz der „Beziehungsformen

und Relationen der Begriffe" mit dem Zusammenhange des Thatsächlichen annehmen möchte, da „die Relationen der Begriffe, wie sie in den hauptsächlichsten Urtheilsformen ihren Ausdruck finden, logische Umarbeitungen des thatsächlichen Zusammenhangs sind, welche diesem bald näher, bald ferner stehen können" (pag. 425), so wird erst recht bei dem Causalbegriffe von einer unmittelbaren Coincidenz des gedanklichen Inhaltes desselben und der thatsächlichen Zusammenhangsweise, auf welche er sich bezieht, keine Rede sein können; insofern bekämpft Wundt den Rationalismus und neigt zu einer genetischen Auffassung der Erfahrungsbegriffe.

Welches ist nun, nach Ansicht unseres Logikers, die thatsächliche Grundlage des Begriffes? Wir verstehen, so antwortet er, unter Ursache immer „dasjenige Geschehen, welches in unabänderlicher Weise mit der Wirkung verknüpft ist" (p. 536). Hier fragt es sich sofort, welches Recht wir dazu haben, unabänderliche Verknüpfungen im Geschehen vorauszusetzen; dies ist die Frage des Causalaxioms. Wundt zeigt sich sowohl der rein empiristischen als der rein aprioristischen Entscheidung derselben abgeneigt; wenn der Empirismus die besonderen Bedingungen verkenne, „welche zur Association hinzutreten müssen, um auf sie die Annahme einer objektiven Gesetzmässigkeit zu gründen", und so die eigentlichen (nämlich logischen) Motive zur Bildung des Causalbegriffes völlig im Dunkeln lasse, so erspare es uns doch der Apriorismus seinerseits nicht, „nach den besonderen Kriterien zu fragen, welche ein gegebener Zusammenhang darbieten muss, damit wir ihn als einen causalen anerkennen" (pag. 545). Er betont, dass die Anwendung des Causalbegriffes auf Erscheinungen einerseits gewisser empirischer Kriterien, also der Erfahrung benöthigt, andrerseits aber überdem eine logische Prüfung der Erfahrungsthatsachen einschliesst. — Da es nun nicht Wundt's Ansicht ist, dass durch eine solche Prüfung jemals der Zusammenhang zweier Erscheinungen als ein innerlich (logisch) nothwendiger erwiesen werden könnte, so dürfte doch wohl auch bei Fällung eines Causalurtheils jederzeit ein „Machtspruch des Denkens" betheiligt sein, sowie bei der dinglichen

Synthese; wenn auch das Denken in seiner Aussage sich auf bestimmte empirische Kriterien stützt, so sagt es doch mehr aus, als was in diesen Kriterien liegt, und zwar eben die Unabänderlichkeit des Zusammenhangs zweier Erscheinungen. Insofern scheint uns nun kein Grund vorzuliegen, warum der Causalbegriff nicht ebenso wie der Dingbegriff zu den allgemeinen (reinen) Erfahrungsbegriffen gerechnet werden sollte, und also jedenfalls die Behauptung des Apriorismus, dass alles Erkennen aus der Erfahrung Elemente einschliesst, welche in dem Inhalte der Erfahrung nicht logisch begründet sind, durch das Bedenken Wundt's nicht erschüttert zu werden.

Von den empirischen Kriterien der Causalität hat der Philosoph mit besonderer Sorgfalt dasjenige untersucht, welches in dem Zeitverhältniss der Erscheinungen liegt; sein besonderes Augenmerk ist dabei auf die allgemeinen logischen Motive gerichtet, aus welchen die entgegengesetzten Behauptungen: Ursache und Wirkung sind gleichzeitig, Ursache und Wirkung folgen aufeinander, hervorgehen. Diejenigen, welche die Gleichzeitigkeit behaupten, pflegen, wie Wundt bemerkt, zu betonen, dass die Ursache nur so lange Ursache ist, als sie die Wirkung wirklich hervorbringt; sie nehmen also stillschweigend an, dass mit dem Aufhören der Ursache auch die Wirkung aufhören müsse. Andrerseits, wer annimmt, dass die Wirkung bei ihrer Entstehung der Ursache nachfolgt, habe keinen Grund, ihrer Fortdauer eine Grenze zu setzen, und werde so naturgemäss zu dem Satze kommen, dass nach dem Aufhören der Ursache die Wirkung andauert, welcher mit dem Trägheitsgesetz identisch ist; umgekehrt schliesse auch die Anerkennung des Trägheitsgesetzes die Annahme einer Folge der Wirkung auf die Ursache nothwendig ein. So stellt sich ihm die betreffende Streitfrage, in ihrem vollen Umfange gefasst, als eine Doppelantinomie dar:

Thesis:	Antithesis:
Ursache und Wirkung sind zugleich.	Die Ursache geht der Wirkung voran.
Mit dem Aufhören der Ursache erlischt die Wirkung.	Nach dem Aufhören der Ursache verharrt die Wirkung.

Die Anschauung Wundt's, dass diese Antinomie keinesfalls durch Erfahrung entschieden werden könne, haben auch wir an anderer Stelle bereits vertreten*); doch möchten wir das Urtheil des Philosophen, dass der „treibende Grund dieser Antinomie eine Begriffsdialektik“ sei, nicht unbedingt unterschreiben. Er meint nämlich, dass beide Parteien fehlerhafter Weise aus dem Verhältnisse der Begriffe Ursache und Wirkung auf das anschauliche Verhältniss der Erscheinungen schliessen (pag. 540); es könnten aber „Begriffe in Wechselbeziehung stehen, ohne dass darum die Erscheinungen zugleich sind, und Begriffe können sich in einem Verhältniss der Abhängigkeit befinden, ohne dass darum die Erscheinungen nothwendig aufeinanderfolgen müssen“. Wir möchten lieber sagen, dass die eine Partei einseitig nur das Verhältniss der Begriffe, die andere nur das der Erscheinungen, auf welche die Begriffe sich beziehen, im Auge hat. Indem wir den Begriff der Causalität auf gegebene Erscheinungen anwenden, wird denselben ein nothwendiger Zusammenhang untergelegt, demzufolge die Wirkung als bestimmt durch die Ursache, als enthalten in ihr, also jedenfalls als gleichzeitig mit ihr gedacht werden muss; denn wir haben keinen anderen Begriff von einem nothwendigen Zusammenhange als den der Begründung des einen durch das andere, die Folge aber ist stets gleichzeitig mit ihrem Grunde, da sie theilweise mit ihm identisch ist. Nun sind aber andrerseits Ursache und Wirkung niemals blosse Gedankengebilde, nicht Begriffe, sondern zunächst in der sinnlichen Anschauung als Ereignisse gegeben; gerade darin liegt das Eigenthümliche des Causalzusammenhanges, dass die zusammenhängenden Glieder hier zunächst in einer anschaulichen Beziehung zu einander stehen, zu welcher erst nachträglich der Begriff hinzugebracht wird. Wer nun den Nachdruck auf die anschauliche Grundlage des Causalbegriffes legt, wird behaupten, dass Ursache und Wirkung als Glieder eines zusammenhängenden Geschehens nothwendig successiv sein müssen.

*) Vergl. Entwickelung des Causalproblems u. s. w. Bd. I. pag. 315 ff.

Hiernach scheint es nun, als ob die in Rede stehende Antinomie im Grunde eine unlösbare wäre; denn weder ist es möglich, wie allgemein zugestanden wird, die anschaulichen Beziehungen der Erscheinungen in rein begriffliche Abhängigkeiten aufzulösen, noch können wir darauf verzichten, den Begriff des nothwendigen Zusammenhanges zu den Erscheinungen hinzuzubringen. Die Entscheidung muss aber doch zu Gunsten des Princips der Succession von Ursache und Wirkung gegeben werden, wenn man bedenkt, dass das anschauliche Moment das erste und ursprüngliche ist, dem das begriffliche erst sekundär hinzutritt. So treffen wir in der Lösung der Antinomie wieder mit Wundt zusammen, der auch das Hauptgewicht darauf legt, dass, da die Anwendung der Begriffe von Ursache und Wirkung sich jederzeit auf Vorgänge einschränkt, das Zeitverhältniss, welches wir zwischen den entsprechenden Gliedern uns zu denken haben, nicht durch die Forderungen des begrifflichen Denkens allein bestimmt werden kann, sondern „durch die Bedingungen, welche der zeitliche Zusammenhang der Ereignisse mit sich bringt". Ein Geschehen sei nun aber nur möglich in Form eines Zeitverlaufes, und so sei die Vorstellung der Succession ein unentbehrliches Element des Causalbegriffes. Wir möchten uns nur erlauben, dem noch hinzuzufügen, dass dabei aber doch der Gedanke eines zwischen den Gliedern oder Phasen des Geschehens bestehenden nothwendigen Zusammenhangs ein Bestreben des erkennenden Geistes bedingt, der in dem Causalbegriffe gedachten Abhängigkeit der Erscheinungen von einander jederzeit auch eine möglichst innige anschauliche Beziehung derselben an die Seite zu stellen. Von diesem Bestreben geleitet sucht der Physiker Processe, bei welchen nach der rohen, unwissenschaftlichen Betrachtungsweise Ursache und Wirkung scheinbar unvermittelt aufeinanderfolgen, so in eine Reihe einzelner Phasen zu zergliedern, dass je zwei derselben in genaue Continuität treten und die Hervorbringung jedes Theilerfolges nur ein Differential von Zeit einschliesst. Zeitliche Continuität ist aber ein Verhältniss, welches Gleichzeitigkeit und Succession in ähnlicher Weise in sich verschmilzt, wie die räumliche Continuität das Nebeneinandersein und Ineinandersein.

Die hier zur Geltung gebrachte Unterscheidung der anschaulichen Beziehungen der Erscheinungen und der begrifflichen Verknüpfungsformen, durch welche das (reflektirende) Denken jene zu fassen sucht, kann übrigens als der Grundgedanke der Erkenntnisslehre Wundt's bezeichnet werden. Auf ihr beruht insbesondere auch die Auffassung des Philosophen vom Causalgesetz und von dem Verhältnisse desselben zum Axiom des Grundes. Das letztere zählte er unter den a priori giltigen logischen Axiomen auf, betont nun aber mit Recht, dass die Anwendbarkeit dieses Axioms auf Erscheinungen nicht so selbstverständlich sei, wie der Rationalismus annimmt auf Grund seiner unkritischen Identificirung der realen und der logischen oder, anders ausgedrückt, der begrifflichen und der anschaulichen Beziehungen. „Die Zurückführung der Causalität auf den Erkenntnissgrund, so bemerkt er, würde also dann aber auch nur dann berechtigt sein, wenn die Ursachen als Prämissen benützt werden könnten, aus denen ohne Rücksicht auf bestätigende Beobachtungen die Wirkungen zu erschliessen wären, und sollte diese Zurückführung selbst gelingen, so müsste sie doch nothwendig von gewissen ersten Prämissen (den physikalischen Axiomen) ausgehen, welche ihrerseits nur bestimmte Aussagen über Thatsachen, die uns in der Erfahrung gegeben sind, enthalten könnten" (pag. 548). Durch die Erfolge der Erfahrungswissenschaften und hauptsächlich der theoretischen Physik sieht nun Wundt aber doch das Streben, „alle Naturereignisse einem einzigen Zusammenhange von Gründen und Folgen unterzuordnen", in gewisser Weise legitimirt.

Er betrachtet sonach das Causalgesetz an sich zwar nur als ein Postulat des Denkens, weil „unser Denken nur Erfahrungen sammeln und ordnen kann, indem es dieselben nach dem Satze vom Grunde verbindet", erblickt aber in der Thatsache, dass die Erfahrung sich überall demselben fügt, eine

Bürgschaft dafür, „dass zwischen unserem Denken und den Objekten der Erfahrung eine Beziehung besteht, vermöge der die letzteren ebensowohl den Normen des Denkens adäquat sind, wie unser Denken sich von seinen Objekten bestimmen lässt, eine Wechselwirkung, ohne welche überhaupt Erkenntniss unmöglich wäre". Insonderheit wird nach Wundt's Lehre, die Form der Anwendung des Princips durch die Erfahrung bestimmt, denn „diese Form muss sich richten einerseits nach den allgemeinen Anschauungsformen der Zeit und des Raumes, andrerseits nach den allgemeinen Voraussetzungen, die wir über den Inhalt der Erfahrung nothwendig machen müssen" (pag. 551).

Wie man sieht, hält sich diese Theorie knapp an der Grenze eines nur relativen, die Unentbehrlichkeit gewisser Normen des Denkens behauptenden, und des absoluten, transcendentalen Apriorismus, welchem auch die objektive Giltigkeit der betreffenden Normen a priori feststeht. Denn wenn auch Wundt in Thesi von der Erfahrung den Beweis erwartet, dass das Princip des Grundes, dessen Giltigkeit das Denken von den Gegenständen, die es will bearbeiten können, fordern muss, auch für die gegebenen Naturerscheinungen giltig ist, und dass also die letzteren insofern den Bedürfnissen des Denkens correspondiren, so scheint er doch die Möglichkeit, dass das Gegebene den Anforderungen des Denkens nicht entspräche, für ausgeschlossen zu halten. Dem steht freilich wieder die ausdrückliche Behauptung gegenüber, dass die Kriterien der Causalität (Succession in der Zeit und räumliches Nebeneinandersein) ausschliesslich durch die Erfahrung an die Hand gegeben sind. Hiernach müsste man erwarten, dass eine anschauliche Erscheinungswelt, welche diese Verhältnisse nicht enthielte, der Bearbeitung durch das Denken sich nicht unterwerfen liesse; blieben dann aber nicht wenigstens immer noch die übrigen logischen Gesetze auf dieselbe anwendbar? Und würde es nicht denkbar sein, wenn überhaupt die begriffliche Auffassung des Gegebenen nothwendig verlangt, dass dasselbe in einen Zusammenhang von Gründen und Folgen gebracht werde, dass dann das Denken nach anderen Kriterien als

jenen die Realgründe aufsuchte? Sind aber nur diese Kriterien geeignet, um das Begriffsverhältniss von Grund und Folge auf den anschaulichen Zusammenhang der Erscheinungen übertragbar zu machen, so müssen sie doch wohl durch den Inhalt jenes Begriffsverhältnisses in Verbindung mit den allgemeinen Bedingungen der sinnlichen Anschauung (Raum und Zeit) bestimmt sein. In jedem Falle scheinen uns die Principien Wundt's darauf hinzudrängen, dass wir nicht nur die subjektive, sondern auch die objektive Giltigkeit des Causalprincips als a priori sicherstehend zu betrachten haben. So sachgemäss es bei Zugrundelegung des Gesichtspunktes einer rein logischen Kritik ist, jede Hypothese über das Verhältniss der Denkthätigkeit und der sinnlichen Anschauung, in welcher uns Objekte gegeben werden, hintanzuhalten, so zeigt sich doch, dass eine solche Hypothese erforderlich ist, um die Correspondenz zwischen dem Denken und den anschaulichen Beziehungen der Objekte, selbst wenn dieselbe nur als empirische Thatsache sich bekundet, in irgend einer Weise erklärlich zu machen.

Im Bisherigen war nur die Rede von der Anwendung des Causalbegriffes auf Erscheinungen; da wir aber alle Erscheinungen auf ein Substrat (Substanz) zurückführen, so entsteht die Aufgabe, die wissenschaftlichen Voraussetzungen über dieses Substrat so zu gestalten, dass aus ihnen auch der causale Zusammenhang der Phänomene verständlich wird. Der Kraftbegriff ist, wie Wundt zeigt, das Ergebniss des hier angedeuteten logischen Processes (a. a. O. pag. 552). — Wie schon oben bemerkt, legen wir auf diesen Theil der Untersuchungen des Philosophen ganz besonderen Werth; denn eine der Hauptursachen der Verdunkelung und Verwirrung in den Theorien der Causalität ist die übliche Vermischung derjenigen Fragen, welche sich, mit Wundt zu reden, auf die „Erscheinungsform der Causalität" und die Geltung des Causalaxioms im Bereiche der Erscheinungen beziehen, und derjenigen, welche den metaphysisch-spekulativen Begriff des Wirkens, der Kraft u. s. w.

zum Gegenstande haben. Naturgemäss hat die erkenntnisstheoretische Kritik, welche die Erfahrungsbegriffe an ihrer Quelle und in ihrer ursprünglichen, aus der logischen Auffassung des Gegebenen entspringenden Anwendungsform aufzusuchen bemüht ist, vorwiegend die phänomenologische Seite der Frage ins Auge gefasst, und dies mit Recht. Aber durch die Bearbeitung der Erscheinungen selbst ist die positive Forschung dazu geführt worden, dem Wahrgenommenen ein nicht Wahrgenommenes zu substituiren. Dass dies nicht unmittelbar wahrgenommene Substrat (die Atome u. s. w.) deswegen noch nicht ein transcendentes Ding an sich ist, haben wir im vorigen Capitel zu zeigen gesucht und weisen hier noch weiter auf die vorzüglichen Ausführungen Wundt's in dem über „Substanz und Ding an sich" handelnden Abschnitte seines Werkes hin; der Grundgedanke dieser Ausführungen ist der, dass unser Begriff des Substrats der Erscheinungen das Produkt einer denkenden Umgestaltung des Inhaltes der unmittelbaren Wahrnehmung ist. Von welchen Motiven wird diese Umgestaltung oder Umdeutung geleitet?

Wir haben an anderen Stellen genauer auseinandergesetzt, dass die Auffassung, welche die theoretische Naturwissenschaft sich von dem Gegebenen bildet, und die die spekulative Metaphysik noch weiter zu vollenden und abzuschliessen bemüht ist, aus dem Bestreben des Denkens hervorgeht, das Gegebene so zu bestimmen, dass die in den allgemeinen Erfahrungsbegriffen gedachten Formen der nothwendigen Verknüpfung an den anschaulichen Elementen, welche den Inhalt der begrifflichen Auffassung bilden, möglichst realisirt erscheinen. Es gereicht uns zur Befriedigung, auch in diesem Punkte mit Wundt einer Ansicht zu sein. Doch muss es hier genügen, darauf hinzuweisen, dass auch nach Wundt es „das logische Bedürfniss, die Erscheinungen in Zusammenhang zu bringen", ist, aus welchem die Hypothesen und Theorien über die Substanz derselben hervorgehen. Und wenn dieser Denker sagt, „dass die G e s e t z e unserer A n s c h a u u n g und die N o r m e n unseres D e n k e n s, wie sie für alle Erfahrung giltig sind, so auch bestimmend sein müssen, für die Voraussetzungen, aus denen wir den Zusammenhang der Erscheinungen erklären" (pag. 555), so darf man wohl erläuternd hinzufügen, dass diese beiderlei Elemente sich in ihre Aufgabe derartig theilen, dass die Normen des Denkens das treibende Motiv zur Umgestaltung der sinnlichen Auffassung des Gegebenen bilden, welche ihnen in so vielen Punkten nicht entspricht, während die Gesetze der Anschauung maassgebend sind für die concrete Ausgestaltung jener Voraussetzungen, welche ja immer, wenn sie einen wissenschaftlichen Werth haben sollen, selbst anschaulich bleiben oder wenigstens in innerer Beziehung zum Anschaulichen stehen müssen. — Die Betonung der Bedeutung, welche dabei die Gesetze der Anschauung haben, ist ein ebenso charakteristischer als zutreffender Gedanke der Erkenntnisslehre Wundt's. Denn eben dadurch unterscheiden sich die wissenschaftlichen Hypothesen über das Wesen der Erscheinungen von den spekulativ-metaphysischen Bestimmungen desselben, dass sie die Forderungen der Anschauung niemals aus dem Auge lassen, selbst wenn in Folge dessen den Forderungen des Denkens nicht v ö l l i g Genüge geleistet werden könnte. Und in der That wird die absolute Widerspruchsfreiheit und Begreiflichkeit des Gegebenen als eines gemäss den Erfahrungsbegriffen Zusammenhängenden, welche die Herbart'sche Metaphysik anstrebte, falls man mit der Anschauung in Verbindung bleiben will, nie erreicht: der Begriff wird stets eine strengere Einheit f o r d e r n, als in der Anschauung r e a l i s i r t werden kann. — Das Gesagte findet nun auf den Kraftbegriff im Speciellen Anwendung.

Kraft ist nach Wundt zu definiren als die an die Substanz gebundene Causalität; ein Begriff, der, wie der Philosoph hinzusetzt, nothwendig „dunkel" erscheinen muss, weil in ihm ein metaphysisches Gedankenelement, eben der Gedanke der Substanz steckt, und weil deshalb die Kraftwirkung nicht mit irgend einem sinnlich anschaulichen concreten Geschehen identificirt werden kann (a. a. O. pag. 552). Als ein weiterer Grund der Dunkelheit ist wohl auch noch der Umstand zu bezeichnen, dass überhaupt die Einheit zwischen Ursache und Wirkung nicht anschaulich begreiflich gemacht werden kann weder mit

Zugrundelegung einer bekannten, noch auch einer unbekannten Art des Geschehens. Wundt schliesst jedoch mit Recht, dass diese Dunkelheit kein Hinderungsgrund des wissenschaftlichen Gebrauches des Begriffes sein kann, da sich derselbe aus der Verbindung des Causalbegriffes mit der Substanzauffassung nothwendig ergiebt, und es im übrigen feststeht, dass ja die Kraft ebenso wenig wie die Substanz eine absolute Realität darstellt. Es fragt sich also nur, welche nähere Bestimmungen dem Begriffe der Causalität der materiellen Substanzen durch die Gesetze der Anschauung und die Normen des Denkens auferlegt werden. Diese Bestimmungen machen den Inhalt der physikalischen Axiome aus, welche nunmehr von Wundt im systematischen Zusammenhange entwickelt werden.

Einige der Causalitätsaxiome knüpfen sich unmittelbar an Substanzaxiome. Da nämlich die materiellen Substanzen als (qualitativ) unveränderlich gedacht werden müssen, so ergiebt sich erstens, dass alle Kräfte bewegende Kräfte zwischen getrennten Theilen der Materie sind. Da ferner die Elemente der Materie als „räumlich einfache Gebilde“ zu denken sind, so sind zweitens alle Kräfte Centralkräfte. Die Constanz der Substanzen bedingt endlich drittens nach Wundt auch die Constanz ihrer Wirkungsfähigkeit (d. h. der Summe der potentiellen und aktuellen Energien). Zwei weitere Kraftaxiome knüpfen sich an solche der Bewegung an. Da nämlich zwei für sich gegebene Elemente nur eine Annäherung oder Entfernung in gerader Linie darbieten können, so fallen alle Kraftwirkungen in die Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Endpunktes. Da ferner alle Bewegungen relativ sind, so entspricht nothwendig jeder Wirkung eine gleiche Gegenwirkung. Endlich aus dem Gesetz der Erhaltung der Wirkungsfähigkeit in Verbindung mit dem phoronomischen Princip der Zusammensetzung der Bewegungen folgt das Axiom der Kräftezusammensetzung.

Es würde uns zu weit führen, wenn wir auf die Ableitung dieser Axiome ausführlicher eingehen wollten; doch werden im folgenden Kapitel einige derselben in Betracht gezogen werden.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit hier nur auf die Methode, welche Wundt bei derselben anwendet. Dieselbe entspricht nun durchaus der Vorschrift Kant's, dass die Beweise der obersten Naturgesetze nicht dogmatisch, aus dem vermeintlichen Begriffe der Sache an sich, sondern kritisch aus den Bedingungen unserer Erkenntniss der Sache zu schöpfen seien. Dieser Umstand ist aber um so bemerkenswerther, als Wundt nicht von der transcendentalistischen Hypothese ausgeht, dass der „Verstand“ es ist, durch welchen ursprünglich Einheit in die Erscheinungen gebracht worden ist, sondern sich einfach durch die Erwägung leiten lässt, dass, wenn zwar schon die unmittelbaren Erscheinungen gegeben sind, doch die Begriffe, durch welche wir das Substrat derselben zu denken suchen, aus dem Denken selbst in Verbindung mit der reinen Anschauung entspringen müssen. So stellen sich Denken und reine Anschauung als die maassgebenden Faktoren heraus, welche zum mindesten jede über das unmittelbar Gegebene hinausgehende Wirklichkeitsauffassung bestimmen, und von deren immanenten Normen es somit in erster Linie abhängt, durch welche näheren Bestimmungen das Wirkliche zu denken, was mit dem Anspruche auf objektive Giltigkeit von diesem zu behaupten ist. Es wäre wünschenswerth, dass diese Einsicht die weiteste Verbreitung fände. Leider aber beherrschen bis jetzt in der Naturphilosophie noch immer die entgegengesetzten Anschauungen des dogmatischen Ontologismus und des skeptischen Phänomenalismus das Feld, die beide gleichwenig die Gestaltung der theoretischen Naturansicht im Einzelnen aufzuhellen und ihr leitende Gesichtspunkte zu geben in der Lage sind. Denn während der erstere den Axiomen der theoretischen Naturwissenschaft den Rang unbedingt giltiger Wahrheiten nicht zuerkennt, sondern die in ihnen ausgesprochenen Gesetze des Verhaltens als Folgeerscheinungen eines von ganz anderen Normen beherrschten metaphysischen Verhaltens angesehen wissen möchte, findet der andere, dass die Wissenschaft von dem Boden des unmittelbar Gegebenen sich auch nicht einmal so weit entfernen sollte, als sie es in ihren theoretischen Voraussetzungen thut. Für den Ontologen

stellen die physikalischen Axiome nicht entfernt die letzten Gesetze des Seienden dar, für den skeptischen Phänomenalismus sind nur die Gesetze des unmittelbaren Erscheinungsverlaufes real, und die Auffassung der Erscheinungen nach Maassgabe jener Axiome gilt ihm bereits als subjektive Fiktion. Der Kritiker hält sich von beiden Extremen entfernt; und indem er dem Denken die Berechtigung zugesteht, das unmittelbar Gegebene den Forderungen der begrifflichen Einheit gemäss umzudeuten, glaubt er doch nicht, dass es möglich sei, das Gegebene als ein absolut Selbständiges, das sich seine eigenen Gesetze selbst vorschreibt, zu bestimmen; die wissenschaftliche Auffassung der Wirklichkeit gilt ihm vielmehr als ein Versuch, so weit als möglich den Inhalt der sinnlichen Anschauung den Forderungen des Erfahrung bildenden Denkens gemäss zu fassen, so dass aus der Kenntniss dieser Forderungen und aus der Kenntniss der allgemeinen Gesetze des Anschaulichen sich die Bestimmungen ableiten lassen müssen, welche wir als die nothwendigen Eigenschaften und Verhaltungsweisen des Substrats der Erscheinungen denken werden.

Der Causalbegriff in der heutigen Naturwissenschaft.

A. Die mechanische Deutung der physischen Causalität.

In seinem gedankenreichen Schriftchen über „die Geschichte und Wurzel des Satzes von der Erhaltung der Arbeit“ *) macht Mach die sehr richtige Bemerkung, dass sich „eine niedere Wissensstufe von der höheren nicht so sehr durch die Verschiedenheit des Causalitätsbegriffs, sondern „durch die Art der Anwendung desselben unterscheiden möchte“. Dementsprechend wird man aus einer Untersuchung des Gebrauches, welchen irgend eine Wissenschaft von dem Causalprincip macht, keinerlei Aufschluss über die letzten Gründe desselben erwarten können, denn dasselbe gilt seinem allgemeinen Inhalte nach in jeder Wissenschaft als zugestanden; wohl aber wird es von Interesse sein, zu sehen, in welchem *Umfange* und in welchem *Sinne* sich die konkrete Forschung, getrieben durch die Thatsachen und allgemeine logische Motive, des Causalbegriffes bedient.

In letzterer Hinsicht ist nun vor allem zu constatiren, dass in der Naturwissenschaft wenigstens sich die Auffassung alles Geschehens als eines *mechanischen* einer unbedingten Anerkennung erfreut. — Man spricht von einem Mechanismus in der Natur in einem doppelten Sinne, einem engeren und einem weiteren. Im engeren Sinne versteht man darunter die Voraussetzung, dass alle Zustände Bewegungszustände und alle Aenderungen Bewegungsänderungen seien, wobei sich noch eine weitere Specificirung ergiebt, je nachdem man diese

*) Erschienen Prag 1872. pag. 38.

Aenderungen lediglich auf Stoss- oder auf Ferne-Kräfte zurückführt; darüber nachher. Im weiteren Sinne, den wir hier im Auge haben, heisst mechanisch jeder Vorgang, der aus einer bestimmten Art des Zusammenseins von Elementen nach unveränderlich für dieselben geltenden Gesetzen hervorgeht. Es wird hier, mit anderen Worten, vorausgesetzt, dass jede Aenderung aus einer äusseren Wechselwirkung räumlich gesonderter Elemente hervorgeht, und somit also ein bestimmter Typus für alles Geschehen angenommen; eine weitere Verengerung des Begriffes ist es, wenn man die Elemente der Wirklichkeit als qualitativ unveränderlich und demnach die Bewegung derselben als die einzige Form des Geschehens ansieht.

Welche Fortschritte hat die mechanische Erklärung des Geschehens im Einzelnen in unserer Zeit gemacht? Nachdem in der Physik dieselbe sich längst, soweit überhaupt die Forschung gedrungen ist, bewährt hatte, war es dem gegenwärtigen Jahrhundert vorbehalten, dieselbe auch bei der Betrachtung der biologischen Erscheinungen maassgebend zu machen. Zwar hatte schon Cartesius den kühnen Entwurf gemacht, das physische Leben als einen sogar im engeren Sinne mechanischen Process aufzufassen, doch war das eben nur bei dem damaligen Stande der Einzelkenntnisse eine sehr voreilige Hypothese. Erst im Anfang und hauptsächlich in der Mitte unseres Jahrhunderts begann innerhalb der wissenschaftlichen Biologie (speciell der Physiologie) der Kampf der mechanistischen Anschauung gegen die animistische, welche die Lebenserscheinungen als bestimmt durch eine psychische Ursache ansah, und weiter gegen den Vitalismus, der die Erscheinungen an den Organismen auf specifische, der Materie nicht unveränderlich, sondern nur im Organismus zukommende Kräfte (Lebenskräfte) zurückführen zu müssen glaubte*). Der Vitalismus nimmt an, dass der Materie mit

*) Die namhaftesten Vertreter der mechanistischen Anschauung waren in Frankreich Cl. Bernard (vgl. dessen: Introduction à l'étude de la médic. experiment. 1865), in Deutschland unter Anderen Lotze.

dem Eintritt in den Verband eines Organismus Kräfte zuwachsen, die sie vorher nicht hatte, und dass sie diese Kräfte mit dem Austritt aus dem Organismus wieder verliert, und negirt so den Grundsatz der absoluten Permanenz der Kräfte (Wirkungsweisen) der Materie. — Es ist beachtenswerth, dass gerade ein empiristischer Denker (Mill) diesem Grundsatze keineswegs eine unbedingt feststehende Geltung zuspricht, sondern die Möglichkeit nicht für ausgeschlossen hält, dass eine Gruppe von Elementen Wirkungen hervorbringen kann, die nicht einfach die Summe der Wirkungen sind, welche die Elemente einzeln unter denselben Umständen hervorbringen würden; und das ist doch im Grunde der Kern der Frage, um die es sich hier handelt. Die Erwägung dieses Denkers*) ist ja nun jedenfalls richtig, dass aus den Gesetzen, welche die Wirkungen einzelner Elemente bestimmen, noch nicht ersehen werden kann, welcher Erfolg aus ihrer Verbindung hervorgehen wird, sondern dass hierzu noch ein neues Gesetz herangezogen werden muss, welches bestimmt, in welcher Weise sich die Partialerfolge verbinden. Die Mechanik besitzt ein solches in dem Gesetz des Kräfteparallelogramms, welches besagt, dass die Gesammtwirkung mehrerer verbundener Kräfte die (phoronomische) Summe der Einzelwirkungen ist; a priori, vor dem Erfahrungsbeweis ist dies aber keineswegs selbstverständlich. Es könnten ja die Ursachen A und B, welche einzeln die Wirkungen α und β hervorbringen, verbunden nicht die $\alpha + \beta$, sondern eine ganz neue Wirkung γ hervorbringen; in diesem Falle wäre aber das Princip der Permanenz der Wirkungsweisen aufgehoben; wir würden dann sagen, dass die Gruppe (A, B) eine ganz neue „Kraft“ gewonnen hat. Fechner hat sogar mit vollständiger Beibehaltung des genannten Princips diese Möglichkeit begreiflich zu machen gesucht; warum sollten, so fragt er**), Wechselwirkungen immer gerade zwischen je zwei Elementen stattfinden können? Könnte es nicht auch „Kräfte“ geben, welche an die Coexistenz

*) Vergl. Logik III. pag. 6. § 2.

**) Vergl. dessen „Physikalische und philosophische Atomistik“.

dreier und mehrerer Elemente gebunden sind, welche deshalb naturgemäss nicht zur Geltung kommen können, falls eine geringere Zahl von Elementen vereinigt ist, und also, falls alle Coefficienten beisammen sind, Wirkungen hervorbringen, die als wesentlich neue zu den Wirkungen der einzelnen Elemente hinzukommen?*)

Erst die Erfahrung musste also den Ausschlag geben, dass die Vorgänge innerhalb der Organismen nicht durch Kräfte bedingt sind, die nur gewissen Complexionen materieller Elemente (den lebenden Organen) zukommen, sondern sich aus der Zusammensetzung der allgemeinen physikalisch-chemischen Wirkungen der einzelnen Elemente des Organismus hinlänglich erklären. Freilich ist die Wissenschaft des Lebens weit entfernt, eine solche Erklärung im vollen Umfange geben und damit die Giltigkeit der mechanistischen Auffassung auch in diesem Gebiete vollständig beweisen zu können; es scheint vielmehr fast, als ob es doch nicht vollkommen möglich sei, die Eigenschaften der organisirten Materie aus denen ihrer physikalisch-chemischen Elemente durch einfache Zusammensetzung ableiten zu können; denn wenn sich zunächst die Zellen als die Bestandtheile des Organismus ergeben haben, aus deren Zusammenwirken nach physikalisch-chemischen Gesetzen, die Lebensvorgänge entspringen, so muss man doch daneben immer noch Eigenschaften der lebenden Zelle voraussetzen, deren Grund man zunächst nur in der eigenthümlichen feineren Organisation derselben suchen kann, und die also einer bestimmten Verbindung von materiellen Elementen in einer zunächst noch unerklärlichen Weise anhaften.

Im Bereiche der unorganischen Natur liegt dagegen nicht der geringste Anhaltepunkt vor, um den mechanischen Charakter a l l e s Geschehens (im weiteren Sinne des Wortes) irgend zu leugnen. Für die nähere Bestimmung des Causalbegriffes ist

*) P. Langer hat in seinen „Kosmologischen Problemen" den Versuch gemacht, derartige complexe Kräfte in die Mechanik einzuführen.

nun hier vor allem die Ansicht von Einfluss, welche man sich über das „Wesen" der physikalischen Objekte machen zu müssen glaubt. Würde man auf Comte hören, so wäre allerdings die Frage nach dem Wesen der Objekte und Erscheinungen der äusseren Natur in der Wissenschaft überhaupt nicht aufzuwerfen, und in der That sind in der jüngsten Zeit auch aus den Reihen der Naturforscher Stimmen laut geworden, welche dieselbe Forderung aussprechen. Wir werden nachher auf diese „positivistische" Richtung zu sprechen kommen; vorerst ist zu bemerken, dass doch im Ganzen Physik und Chemie die Unterscheidung der s i n n l i c h - p h ä n o m e n a l e n und der r e a l e n Seite der Naturerscheinungen bis in die Gegenwart festgehalten haben, und die Bestimmung der letzteren, sowie die Ableitung des beobachtbaren Verhaltens der Objekte und seiner (empirischen) Regelmässigkeit aus dem W e s e n derselben und den u r s p r ü n g l i c h e n K r ä f t e n (d. h. Gesetzen) der realen Elemente der Natur als ihre eigentliche und höchste Aufgabe ansehen. Der herrschende Charakter der modernen Naturforschung ist deshalb immer noch ein o n t o l o g i s t i s c h e r und r a t i o n a l i s t i s c h e r, und dies ist ganz natürlich, so lange der Naturforscher nicht von irgend einer philosophischen Begriffsbestimmung des Thatsächlichen, sondern von den Anschauungen der unwissenschaftlichen Wirklichkeitsauffassung ausgeht. Dieser aber liegt der Begriff des sowohl dem wahrnehmenden Subjekt als anderen seinesgleichen gegenüber selbständigen Dinges (eines Gegenstandes absoluter Position, mit Herbart zu reden) zu Grunde. Da nun die äusseren Objekte, so wie sie gegeben sind, diesem Begriffe in verschiedener Hinsicht nicht entsprechen, so gelangt die wissenschaftliche Auffassung nothwendig dazu, zwischen der Erscheinungsseite und dem eigentlichen Wesen der Objekte und demgemäss auch der Vorgänge zu unterscheiden*): das Ding

*) Der betreffende Umbildungsprocess ist sehr treffend sowohl von Hartmann („Das Grundproblem der Erkenntnisstheorie" pag. 16 ff.), als auch von Laas („Idealismus und Positivismus" III. pag. 76) dargelegt worden.

des Naturforschers ist ein anderes als das Ding der Wahrnehmung.

Dass wesentlich logische (bezw. ontologische) Motive hierbei bestimmend sind, haben neuere Naturforscher ausdrücklich anerkannt. So bemerkt Zöllner*), dass die Aufhebung der zeitlichen Unterschiede in der Beschaffenheit eines Dinges, d. h. der Veränderlichkeit zur „Befriedigung des Causalitätsbedürfnisses mit seiner Frage: Warum, gefordert werde“; und zweifellos ist der uralte (eleatische) Gedanke, dass die wahren, selbständigen Elemente der Wirklichkeit unveränderlich sein müssen, noch immer eines der mächtigsten Kriterien der Naturforschung, und derselbe führt unvermeidlich dazu, nicht die Dinge der Wahrnehmung als solche Elemente zu betrachten, sondern dieselben auf ein nicht unmittelbar in der Wahrnehmung gegebenes Substrat, im Allgemeinen Materie genannt, zurückzuführen. Freilich lässt sich der exakte Forscher nicht allein von dem „logischen Bedürfniss“ leiten, sondern verlangt, dass auch die Thatsachen der Erfahrung seine Begriffe legitimiren. Diese aber sprechen, wie Helmholtz**) zeigt, auch zu Gunsten des Begriffes eines qualitativ unveränderlichen Substrates der Dinge, insofern auch die chemischen Vorgänge, bei welchen hauptsächlich qualitative Veränderungen in die Erscheinung treten, fast mit zwingender Gewalt die Anschauung aufdrängen, dass diese Veränderungen lediglich auf der Verbindung und Trennung qualitativ unveränderlicher Elemente beruhen. Auf diesem Grunde ruht das Axiom der gesammten theoretischen Naturforschung, dass alle Veränderung in der Welt nur scheinbar eine qualitative ist und in Wahrheit in einer durch Bewegungen zu Stande kommenden Aenderung der räumlichen Vertheilung der Elemente besteht. Ist dem aber so, dann reducirt sich von selbst alle Causalität auf mechanische im engeren Sinne des Wortes.

*) „Natur der Kometen“ (2. Aufl.) pag. 314.

**) „Ziele und Fortschritte der Naturwissenschaft“. (Pop. Vorträge. Heft 3.)

Es ist ferner ein aus der Erfahrung geschöpftes Axiom der Mechanik, dass die Aenderung des Bewegungszustandes eines Körpers allemal dem Drucke proportional ist, welcher wahrnehmbar sein würde, wenn eine solche Aenderung unmöglich gemacht wird. Daher ist die sinnliche Empfindung des Druckes für die Mechanik und überhaupt für die Physik das allgemeine Symbol und das ursprüngliche Maass einer mechanischen Ursache*). Während aber die abstrakte Mechanik nur mit diesem Symbol operirt, hat die konkrete Physik sich nach dem Realen umzuschauen, auf welches eine gegebene Druck- resp. Zugäusserung zu beziehen ist. So ergiebt sich der Begriff der Kraft als derjenigen dauernden Eigenschaft eines Elementes, welcher gemäss dasselbe Ursache mechanischer Wirkungen ist oder sein kann. Haben wir nämlich jeden Druck bezw. jede einem Drucke äquivalente Beschleunigung auf ein reales Element als Ausgangspunkt zu beziehen, so fordert das Axiom der Unveränderlichkeit dieser Elemente, dass auch jene Beziehung eine unveränderliche sei; da aber jene Aeusserungen ihrer Natur nach nur momentane sind, so bleibt nichts übrig, als den Begriff einer Fähigkeit zu derartigen Aeusserungen zu bilden, welche immer vorhanden, wenn auch nicht immer in Ausübung ist. Freilich scheint damit wieder der Charakter der Veränderlichkeit in die Materie hineingetragen zu werden, insofern ein Element bald Ursache ist, bald nicht, da seine „Kraft“ bald latent, bald aktuell ist, aber diese Schwierigkeit löst sich doch dadurch einigermassen, dass niemals ein Element allein, sondern immer mindestens zwei zugleich als mechanische Ursachen auftreten; alles mechanische „Wirken“ ist erfahrungsgemäss „Wechselwirkung“; die Kraft eines Elementes scheint nun naturgemäss latent bleiben zu müssen, so lange das zugehörige zweite fehlt, ist dies aber vorhanden, so scheint sie selbstverständlich aktuell zu werden.

*) Vergl. Entwicklung des Causalproblems u. s. w. Bd. I. pag. 24 ff.

B. Ontologischer Werth der mechanischen Begriffe.

Je weiter sich nun die theoretische Naturwissenschaft mit ihrer Auffassung von dem Substrat der Erscheinungen von der unmittelbaren Wahrnehmung entfernt hat, desto mehr ist in ihr ein kritischer Geist erwacht. So ist in neuerer Zeit von Seiten der Naturforscher selbst die Frage öfters aufgeworfen worden, was wir uns eigentlich unter den Kräften, mit welchen wir die Elemente der Körperwelt ausgestattet denken, vorstellen sollen, und ob dieser Begriff nicht vielleicht als ein bloss subjektives Gebilde zu verwerfen ist, wofern wir uns das „Wesen der Kraft“ nicht vorstellig zu machen vermögen. In dieser Hinsicht hat man zuerst zu erwägen, durch welche Eigenschaften wir überhaupt uns das Substrat der Erscheinungen denken können und zu denken haben. Indem wir den Elementen der Körper Kräfte beilegen, müssen wir dieselben auch als Massen von bestimmter Grösse denken; denn der Begriff der Masse ist, wie der Gebrauch desselben in der Mechanik zeigt, das unerlässliche Correlat des Kraftbegriffes. Demnach kann nun der Begriff der Masse nicht besser dazu dienen, demjenigen der Materie einen Inhalt zu geben als der Kraftbegriff selbst; denn unter Masse versteht die Mechanik nicht sowohl ein anschaulich vorstellbares extensives Quantum als vielmehr nur eine Verhältnisszahl*), nach welcher sich der Erfolg einer mechanischen Wechselwirkung auf zwei Elemente vertheilt; die Masse hat mit der Ausdehnung im Raume nichts zu schaffen. Diese letztere selbst aber, sowie die Undurchdringlichkeit, durch welche sich allein die Ausdehnung eines physischen Körpers bekundet, muss die Physik consequenterweise als eine Bethätigungsart repulsiver Kräfte ansehen. So kommt es schliesslich dahin, dass alle Eigenschaften eines materiellen Elements sich in Kräfte auflösen, dass der Begriff eines Trägers, an welchem unter anderen Eigenschaften auch Kräfte vorhanden sind, völlig anullirt wird, dass das Substrat der Erscheinungen sich als ein System von Kraftcentren

*) Vergl. Fechner, Atomistik (2. Aufl.) pag. 88.

darstellt (absoluter Atomismus). Was ist aber ein Kraftcentrum? Nichts als der Raumpunkt, auf welchen die Richtungen, in welchen mechanische Wirkungen erfolgen, als ihren Schnittpunkt hinweisen. Die gesammte Wirklichkeit stellt sich hiernach als ein Complex theils statischer, theils dynamischer causaler Beziehungen dar, und die Vorstellung einer Vielheit den Erscheinungen zu Grunde liegender, unveränderlich beharrender Elemente erweist sich lediglich als ein Ausdruck für die Thatsache, dass die Kräfte, auf welche wir die Aenderung dieser Beziehungen zurückführen, und durch deren Gleichgewicht wir das Beharren erklären, ihrer Wirkungsweise nach Centralkräfte sind. Blosse, gewissermassen in der Luft schwebende Kräfte können aber nun gar nicht gedacht werden; denn der Bildung des Kraftbegriffes liegt der Begriff eines Dinges, einer ruhenden Substanz zu Grunde, als deren Eigenschaft die Kraft gedacht wird.

Die consequente Durchbildung der dynamischen Auffassung der Erscheinungen geräth also mit ihrem Ausgangspunkte in Widerspruch, während doch andrerseits, wenn man in den Begriff der materiellen Substanz denjenigen der Befähigung zum Wirken nicht mit aufnehmen wollte, eine Erklärung der Erscheinungen unmöglich sein würde.

Die zweite mit dem Kraftbegriff verbundene Hauptschwierigkeit entspringt aus der Frage, wie man sich die Veränderung durch die Kräfte hervorgebracht, kurz wie man sich das Wirken der Kräfte denken solle. Im Grunde wurzelt dieselbe in dem logischen Gegensatze der Begriffe des Seins und des Geschehens. Unwiderstehlich wird das natürliche Denken zu der Annahme eines unveränderlichen Substrats der Erscheinungen gedrängt; wie kommt es nun aus der Unveränderlichkeit des Seienden heraus zu einem Geschehen, also einer (wenn auch nur äusserlichen, scheinbaren) Veränderung? Der Begriff der Kraft, welche unveränderlich als Fähigkeit der materiellen Substanz besteht, aber bald, ohne Wirkung hervorzubringen, verharrt, bald in Thätigkeit tritt, soll diesen Uebergang verständlich machen, d. h. das Räthsel jenes Ueberganges ist hier in einen Punkt concentrirt.

Die verschiedenen Versuche, den Begriff der Kraft näher zu bestimmen, sind alle von dem Bestreben beherrscht, durch diese Bestimmung die Hervorbringung des Erfolges verständlich zu machen. Bis in die Mitte unseres Jahrhunderts ist in der Physik fast ausschliesslich die Ansicht herrschend gewesen, dass alle Kräfte Fernekräfte seien, dass die Elemente der Materie befähigt seien, aus der Ferne und nach Maassgabe der Entfernung eine Beschleunigung gegeneinander und voneinander in gesetzmässiger Weise hervorzurufen. Dieselbe ging Hand in Hand mit der atomistischen Hypothese, nach welcher das Substrat der Körper ein System minimaler oder ganz punktueller, durch Zwischenräume getrennter Elemente ist, eine Hypothese, die von namhaften Forschern*) als eine durch thatsächliche und logische Gründe unbedingt geforderte bezeichnet wurde. Die Vertreter dieser Lehre haben niemals behauptet, dass die „Wirkung in die Ferne" begreiflich sei, sondern nur darauf hingewiesen, dass wir uns den Thatsachen gemäss alle Wirkung am besten als Fernewirkung vorstellen, und dass diese nicht unverständlicher sei als die Wirkung aus der Nähe oder in Berührung**); es schien ihnen vielfach nur aus theoretischen Gründen wünschenswerth, möglichst nur eine Kraft, d. h. ein Wirken nach einem Gesetz nicht nach verschiedenen von einander unabhängigen vorauszusetzen. Die Entstehung der mechanischen Wärmetheorie führte zur Ausbildung der kinetischen Theorie der Gase, welche wieder auf den Stoss der Moleküle als die hauptsächlichste Form des mechanischen Wirkens zurückgreift, aber dementsprechend natürlich die Voraussetzung der absoluten Einfachheit der Atome wieder fallen lassen muss, weil nach mechanischen Principien ein Stoss nur zwischen elastischen, also ausgedehnten Molekeln gedacht werden kann. Endlich ist in neuester Zeit eine Theorie der Materie und der Kräfte auf Grund der Voraussetzungen versucht worden, welche die abstrakte Hydrodynamik macht,

*) Wir nennen nur W. Weber, Fechner, Zöllner, Du Bois-Reymond.

**) Vergl. Entwicklung des Causalproblems u. s. w. Bd. I. pag. 31 ff.

die ein continuirliches Substrat und demgemäss lauter Contaktwirkungen voraussetzt*).

Abgesehen von der mehr oder weniger guten Erklärbarkeit der Erscheinungen hat man bei diesen Hypothesen, wie schon bemerkt, ein nicht geringes Gewicht auch darauf gelegt, ob die eine oder die andere Art der Kraftwirkung besser begreiflich sei; insbesondere berufen sich die Gegner der Fernewirkung in der Regel darauf, dass nur ein Wirken in der Berührung uns verständlich sei. Doch ist ersichtlich, dass diese Meinung eigentlich keinen anderen Grund für sich anzugeben weiss, als den, dass die Contaktwirkung uns in der Erfahrung am gewöhnlichsten gegeben ist, und dass unsere eigenen willkürlichen Eingriffe in die Aussenwelt durch mechanische Contaktwirkungen (anscheinend) zu Wege gebracht werden. Wie Wundt mit Recht bemerkt**), dreht sich also die Frage schliesslich darum, ob die Voraussetzungen, die wir in Bezug auf die Elemente der Materie und ihr gegenseitiges Wirken machen, der unmittelbaren sinnlichen Anschauung conform sein müssen, oder nicht. Diese Frage aber ist zu verneinen; „denn mit der Annahme corpuskulärer Atome, denen alle Eigenschaften fehlen, mittelst deren wir uns Körper sinnlich vorstellen können (ausser der Undurchdringlichkeit und der Elasticität oder eventuell der absoluten Härte) macht man nicht weniger eine begriffliche Fiktion, wie mit der Annahme von Kraftpunkten", und es ist also auch nicht einzusehen, weshalb wir mit unseren Begriffen über die Form des Wirkens uns an das Vorbild der sinnlichen Wahrnehmung unbedingt binden sollten. Denn jedenfalls wird, wie bereits die ältere Spekulation zur Genüge erwiesen hat, die Schwierigkeit, welche in dem Begriffe des Wirkens liegt, nicht geringer, ob wir uns nun die betreffenden Elemente in Berührung denken, oder nicht. Die Naturwissenschaft ist vielmehr in keinem Falle in der Lage, sich das Wirken der Körper auf einander vollständig begreiflich zu machen.

*) Zur Geschichte der wissenschaftlichen Theorie der Materie vergl. Wundt, Logik II. pag. 355 ff.

**) Logik II. pag. 362 ff.

Welche Consequenz ergiebt sich nun, wenn weder das „Wesen“ der materiellen Substanz noch auch speciell das „Wesen“ der Kraft durch die exakte Wissenschaft vollständig klar gelegt werden kann? Zwei Antworten sind möglich; entweder man nimmt an, dass das menschliche Erkennen ein beschränktes ist, dass es in der Wirklichkeit etwas giebt, das seiner Einsicht absolut verschlossen bleibt (so Du Bois-Reymond und H. Spencer), oder man erklärt, dass in Wahrheit nur die Erscheinungen in ihrer unmittelbaren sinnlichen Beschaffenheit wirklich sind, und dass die Begriffe der theoretischen Physik nichts Reales bezeichnen, sondern nur Hilfsmittel des Denkens sind, Fiktionen, mittelst deren wir uns die Erscheinungen in einen Zusammenhang zu bringen suchen. Mit den Vertretern des ersteren Standpunktes lässt sich nicht diskutiren, es kann nur darauf ankommen, sie zu überzeugen, dass es Voraussetzungen giebt, die dem Denken angemessener sind, als der einfache skeptische Verzicht auf die Erkenntniss eines doch seiner Natur nach nicht als unerkennbar zu Qualificirenden. Den Vertretern des zweiten der erwähnten Standpunkte ist entgegenzuhalten, dass der Zweifel an der objektiven Wahrheit der Anschauungen der theoretischen Wissenschaft consequenterweise den Zweifel auch an der Wirklichkeitsauffassung des natürlichen Denkens einschliesst. Wer nicht schon die natürliche Ansicht der Wirklichkeit, welche Dinge, Eigenschaften und veränderliche Zustände unterscheidet und jede Veränderung als gesetzmässig bedingt durch gegebene Umstände ansieht, für eine willkürliche, und die in ihr herrschenden kategorialen Begriffe für subjektive Zeichen oder Abbreviaturen des Thatsächlichen hält, wird auch der entwickelteren wissenschaftlichen Ansicht der Wirklichkeit nicht eine lediglich subjektive Bedeutung beimessen dürfen, da sich dieselbe in ganz stetiger und folgerechter Weise ohne jeden Sprung aus der ersteren ergeben hat.

Nachdem wir bereits bei der Besprechung der Lehre Comte's die Unhaltbarkeit des Verbotes, die Erscheinungen mittelst der Begriffe der Substanz, Kraft u. s. w. zu deuten, nachgewiesen haben, sollen jetzt auch noch die Gründe, durch welche einige Naturforscher theils mit ausdrücklicher Anlehnung an Comte, theils in selbständiger Weise dies Verbot zu rechtfertigen gesucht haben, geprüft werden.

In der Vorrede zu seinem Lehrbuch der mathematischen Physik bezeichnet es Kirchhoff als die Aufgabe der mathematisch-mechanischen Theorie, die Erscheinungen nicht sowohl durch Kräfte zu erklären, sondern dieselben lediglich zu beschreiben; der Begriff der Kraft decke sich durchaus mit dem des zweiten Differentialquotienten des Weges als Funktion der Zeit, und es sei eine aus der Erfahrung geschöpfte Thatsache, dass die Erscheinungen (zunächst die Bewegungserscheinungen) sich mathematisch am einfachsten durch eine oder mehrere Gleichungen darstellen lassen, in welchen die genannten Differentialquotienten als Funktionen der Lagen u. s. w. der beweglichen Elemente ausgedrückt sind*). Uebereinstimmend hiermit erklärt Mach, dass eine „Ableitungsregel“, wie etwa das Gravitationsgesetz, „nicht im mindesten mehr sachlichen Werth hat, als die einzelnen Thatsachen zusammen, der Werth desselben liegt bloss in der Bequemlichkeit des Gebrauches. Es hat einen ökonomischen Werth“ **). Es komme bei der Naturforschung „nur auf die Erkenntniss des Zusammenhangs der Erscheinungen an. Was wir hinter den Erscheinungen uns vorstellen, existirt eben nur in unserem Verstande, hat für uns nur den Werth einer Gedächtnisshandhabe oder Formel, deren Gestalt, weil sie willkürlich und gleichgiltig ist, sich sehr leicht mit unserem Culturstandpunkt ändert“ (a. a. O. pag. 26). Dieselbe Anschauung hat auch Harnack ausführlich entwickelt***). Der wesentliche Grund, weswegen nur den Erscheinungen in ihrer unmittelbaren Beschaffenheit und in ihren unmittelbaren Beziehungen Realität zuerkannt werden kann, ist nach dem letzteren Gelehrten der, dass das „Bedürfniss nach Erkenntniss“, dem die Erklärungsbegriffe der theoretischen Naturwissenschaft entspringen, „irgend

*) Aehnlich äussert sich Tait in „Vorlesungen über einige Fortschritte der Physik“ pag. 14.

**) a. a. O. pag. 31.

***) „Naturforschung und Naturphilosophie“ (Leipzig 1885).

eine Befriedigung nicht gewinnt, indem alle die Fragen, mit denen jenes immer zuerst begonnen hat und noch beginnen möchte, ungelöst vor uns stehen, wie zu den Zeiten der ersten wissenschaftlichen Forschung“ (a. a. O. pag. 9). So komme es denn, dass speciell „der Begriff der Causalität oder der Verursachung aus der Naturforschung mehr und mehr schwindet, jedenfalls dass er in einer Läuterung begriffen ist, welche für die gesammte Darstellung der theoretischen Naturwissenschaft von wesentlicher Bedeutung sein wird“ (a. a. O. pag. 19). Durch die Voraussetzungen der mechanistischen Hypothese werde der Zusammenhang der Erscheinungen uns um Nichts verständlicher gemacht, was doch der Zweck zur Aufstellung jener Voraussetzungen sei. Die vorausgesetzte quantitative und qualitative Unveränderlichkeit der materiellen Elemente sei, wie Mach darlegt (a. a. O. pag. 25), der Ausdruck einer Thatsache, welche an sich mit keiner Theorie etwas zu schaffen hat, und zu welcher die theoretische Deutung keine Erklärung hinzubringt. „Man täuscht sich gewöhnlich darin, dass man meint, Unverständliches auf Verständliches zurückzuführen. Allein das Verstehen besteht eben im Zerlegen. Man führt ungewöhnliche Unverständlichkeiten auf gewöhnliche Unverständlichkeiten zurück. . . Welche Thatsachen man als Grundthatsachen gelten lassen will, bei welchen man sich beruhigt, das hängt von der Gewohnheit und von der Geschichte ab. . . Wenn wir heute glauben, dass die mechanischen Thatsachen verständlicher sind wie andere, dass sie die Grundlage für andere physikalische abgeben könnten, so ist dies eine Täuschung. . . Wer darf behaupten, dass uns einmal elektrische und Wärmeerscheinungen nicht ähnlich erscheinen werden, wenn wir ihre einfachsten Regeln kennen gelernt haben, und mit ihnen vertraut geworden sind?“ (a. a. O. p. 31 ff.) — „Was thun wir, so fragt Mach, wenn wir alle physikalischen Vorgänge für zurückführbar auf räumliche Bewegungen von materiellen Theilchen erklären? Wir nehmen an, dass das eigentlich Reale nur mit den Eigenschaften und Beziehungen des Sichtbaren und Tastbaren behaftet sein könne“; wären wir aber nicht eben so gut berechtigt, das Reale durch Beschaffenheiten die in ein anderes Sinnesgebiet fallen, z. B. durch Gehörsempfindungen zu qualificiren?

Wir erkennen diese Erwägungen an sich als richtig an, bestreiten aber die auf dieselben gegründeten Schlüsse. Es ist keine Frage, dass auch durch die mechanistischen Theorien ein absolutes Verständniss der Erscheinungen und ihres Zusammenhangs nicht gewonnen wird. Der Zusammenhang der mechanischen Ursachen mit ihren Wirkungen ist uns ebenso nur als Thatsache gegeben, wie der Zusammenhang irgend welcher anderen Erscheinungen, und so leistet die mechanische „Erklärung“ allerdings nichts Anderes, als dass sie einer Art des thatsächlichen Zusammenhangs eine andere Art eines auch nur thatsächlichen Zusammenhangs substituirt. Diese Substitution empfiehlt sich aber deshalb, weil so eine grosse Summe von Unverständlichkeiten auf eine sehr geringe Summe von Unverständlichkeiten (die mechanischen Axiome) zurückgeführt wird; keine andere Erklärungsart vermag aus gleich wenigen zu Grunde gelegten Gesetzen gleichviel gegebene Zusammenhänge von Erscheinungen abzuleiten. Damit wäre aber vorerst bloss bewiesen, dass die mechanischen Begriffe zu einer zweckmässigen Symbolisirung der Erscheinungen geeignet sind, dass die Erscheinungen sich alle in der Sprache der Mechanik am besten beschreiben lassen, nicht aber, dass wir sie in Wirklichkeit und an sich für mechanische zu halten hätten. Ueberdem ist nicht zu verkennen, dass in der neueren Physik sich auch gewisse andere Symbolisirungen als sehr fruchtbare erwiesen haben, bei denen keinerlei mechanische Vorstellungsweisen betheiligt sind. Wir besitzen noch keine mechanische Theorie der Elektricität, dagegen lassen sich die elektrischen Erscheinungen durch den Begriff des Potentials in einer sehr umfassenden Weise in Zusammenhang bringen.

Das maassgebende Motiv für den Glauben, dass die Erscheinungen in ihrem Wesen mechanische sind, scheint uns nun aber nicht sowohl darin zu liegen, dass auf diese Art ihr Zusammenhang ein völlig begreiflicher würde, sondern darin, dass, wie die Betrachtung der Erscheinungen selbst gelehrt

hat, mechanische Bestimmungen am besten die absolute Position vertragen (um mit Herbart zu reden). Wollten wir die Erscheinungen, so wie sie sich uns darstellen, als real setzen, so ergeben sich Schwierigkeiten und Widersprüche, wie sie von den Eleaten und von Herbart nachgewiesen wurden. Mach erkennt dies auch an. Aber, so folgert er, „passen die Vorstellungen, die man sich auf einer niederen Culturstufe von der Materie (will sagen vom Seienden) gemacht hat, nicht zu den einer höheren Wissensstufe zugänglichen Erscheinungen, nun dann folgt für den richtigen Naturforscher daraus, dass diese Vorstellungen aufgegeben werden müssen, nicht aber dass bloss solche Erscheinungen existiren, zu welchen jene verrückten und überlebten Vorstellungen passen" (a. a. O. pag. 27). Wir sind der entgegengesetzten Ansicht; die Aufgabe des Begriffes des beharrlichen Dinges und seiner wechselnden Zustände, aus welchem weiterhin der Substanzbegriff hervorwächst, scheint uns unmöglich, denn der Physiker kann sich so wenig wie der Philosoph von der urwüchsigen Wirklichkeitsauffassung des gemeinen Denkens emancipiren, er kann dieselbe nur corrigiren. Es ist nur durch künstliche und gewaltsame Abstraktion möglich, von der Subsumtion aller Erscheinungen unter den Dingbegriff abzusehen, man wird immer wieder unversehens in dieselbe zurückfallen. Ebenso unmöglich aber ist es, den Causalbegriff aus den physikalischen Anschauungen zu eliminiren. Ohne den Begriff des Gesetzes giebt es keine Naturwissenschaft; das Gesetz aber ist mehr als ein beschreibender Ausdruck eines beobachteten Thatbestandes. Jeder Thatbestand ist unendlich complex, und würde sich in vollständiger Weise nie beschreiben lassen; wodurch finden wir nun die wesentlichen Bestandtheile desselben heraus, wie kam Newton darauf, für die so verwickelten Bewegungen des Planetensystems in dem Gravitationsgesetz und dem entsprechenden System von Differentialgleichungen zwischen den Massenwerthen, den Distanzen und den Beschleunigungen der einzelnen Körper den prägnanten Ausdruck zu finden? Nur dadurch, dass er zuvor specielle Zusammengehörigkeiten zwischen einzelnen dieser Elemente erkannt hatte, und dass er diese als überall und unter allen Umständen giltige ansah. Jede vermeintliche Beschreibung eines Erscheinungscomplexes wird also nur möglich durch die Heraushebung solcher Elemente, welche als in untrennbarer Verknüpfung stehend angesehen werden, wird also nur möglich mit Hilfe des Causalbegriffes; aus der Verbindung desselben mit dem fundamentalen Begriffe des Dinges bezw. der Substanz geht aber weiter mit logischer Nothwendigkeit der Kraftbegriff hervor.

Wenn nun aber der Begriff der materiellen Substanz nicht widerspruchsfrei gestaltet werden kann, ohne ihn unbrauchbar zu machen, spekulativ zu verflüchtigen, wenn der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen auch durch mechanische Theorien nicht absolut begreiflich gemacht werden kann, und andrerseits doch auch die Ansicht nicht annehmbar erscheint, dass unserer Einsicht das eigentliche Wesen der Materie und der Kraft unzugänglich sei, welche Meinung soll man sich da bilden? Wir glauben keine andere als die des transcendentalen Idealismus. Materie und Kraft sind als transcendente, für sich bestehende Wesenheiten aufgefasst, unausdenkbar, weil Substanzialität und Causalität nur Formen der transcendentalen Apperception sind, durch welche allein die Natur zu einem Gegenstande der Erkenntniss werden kann. Aber für die empirische Betrachtung, welche die Erscheinungen nach ihrem Inhalte und ihrer Verbindung betrachtet, und von der Beziehung derselben auf die transcendentale Einheit der Apperception abstrahirt, haben Materie und Kraft als ebenso real zu gelten, wie die Erscheinungen selbst.

C. Das Axiom der Erhaltung der Energie.

Zu den Gesetzen, welche unabhängig sind von den Vorstellungen, die wir uns über das Substrat der Naturerscheinungen und die Art seines Wirkens machen, und die doch dazu dienen können, die Erscheinungen in weitem Umfange in einen theoretischen Zusammenhang zu bringen, gehört auch das Gesetz von der Erhaltung der Arbeit oder der Energie.

Trotzdem hat sich gerade bei diesem Gesetz gezeigt, wie sehr das naturwissenschaftliche Denken noch von spekulativ-rationalistischen Motiven beherrscht wird. Nicht nur, dass man die Energie vielfach in ähnlicher Weise zu einer absoluten Wesenheit gestempelt hat wie die Materie, hat man speciell auch das Gesetz, dass bei allen Vorgängen immer dasselbe Quantum Energie, welches in einer Form verloren geht, in anderer Form wieder gewonnen wird, aus allgemeinen ontologischen Erwägungen beweisen zu können vermeint, und es als ein solches hingestellt, das sogar das Causalprincip sowohl an Selbstverständlichkeit für das Denken, als auch an logischer Allgemeinheit übertrifft.

Wir haben schon mehrfach Gelegenheit gehabt, dieser Ueberschätzung, die sich auch in die Philosophie übertragen hat (vergl. Spencer und Riehl) entgegenzutreten. In dieser Hinsicht können wir den ausgezeichneten Ausführungen Mach's (in der angeführten Schrift) vielfach zustimmen, der hauptsächlich gegen die ontologische Deutung des Begriffes der Energie ankämpft. — Was zuerst das Verhältniss des Energiegesetzes zum Causalprincip betrifft, so kann für Jemand, der einigermassen mit der Anwendung desselben vertraut ist, keine Rede sein, es dem Causalprincip überordnen zu wollen, denn dasselbe kann niemals dazu dienen, um die Erfolge vollständig zu bestimmen, welche aus einer gegebenen Situation hervorgehen werden, und also den Lauf des Geschehens theoretisch zu beherrschen. Drücken wir es ganz allgemein aus, so können wir sagen, dass das betreffende Gesetz uns zwar lehrt, anzugeben, welche Energie m e n g e am Ende eines beliebigen Processes vorhanden sein wird (nämlich ebenso viel als am Anfang, falls keine Zufuhr von Energie stattgefunden hat), aber nicht in welcher F o r m die Energie vorhanden sein wird. Geht durch Reibung mechanische Energie verloren, so werden wir nach dem Energiegesetz zwar erwarten, dass eine äquivalente Menge anderer Energie entsteht, aber ob dies Wärme, oder elektrische Spannung oder sonst eine Energieform sein wird, darüber sagt das Gesetz Nichts aus. Ebenso wenig erklärt es die Thatsache, dass eine „Umwandlung“ von Wärme in mechanische Energie nur stattfindet, wenn dieselbe von einem wärmeren zu einem kälteren Körper übergeht, nicht umgekehrt; u. s. w. Dieser Sachverhalt gewinnt seine volle Beleuchtung in der analytischen Mechanik. Hier stellt sich die Energiegleichung als ein partikuläres Integral des für die Bewegungen eines gegebenen Massensystems unter der Einwirkung gegebener Kräfte geltenden Systems von Differentialgleichungen dar. Durch die letzteren sind die Aenderungen des Systems vollständig bestimmt, falls die Anfangslage desselben und die W i r k u n g s g e s e t z e d e r K r ä f t e gegeben sind; diese Bestimmtheit findet aber natürlich in e i n e r Integralgleichung nur einen unvollständigen Ausdruck, während andrerseits, falls wir nur in der Lage sind, jene Differentialgleichungen vollständig zu integriren, mit der so gewonnenen Kenntniss der stattfindenden Veränderungen in ihrer gegenseitigen Abhängigkeit auch die Kenntniss der Energiemenge, welche an jedem Punkte in jedem Augenblicke vorhanden ist, mit gegeben ist. Es ist deshalb für gewisse physikalische Untersuchungen zwar schon ausreichend, die in einem Processe stattfindenden Energieumsetzungen zu verfolgen (z. B. in der mechanischen Wärmetheorie), aber das vollständige Verständniss des Zusammenhangs der Erscheinungen wird doch immer erfordern, dass man auf die G e s e t z e d e s W i r k e n s zurückgeht, durch welche die successiven Phasen eines Processes und hauptsächlich die R i c h t u n g, welche er in jedem Momente nimmt, bestimmt sind.

Diejenigen, welche dem Energiebegriffe eine ontologische Deutung zu geben und das Gesetz der Erhaltung der Energie als ein a priori selbstverständliches hinzustellen suchen, berufen sich in der Regel auf den Gedankengang, durch welchen R. Mayer zur Auffindung des Gesetzes geführt wurde. Das beste Mittel zur Klarstellung der Sache scheint uns deshalb eine Prüfung dieses Gedankenganges mit Rücksicht auf die in denselben einfliessenden logischen Motive zu sein.

Es war eine unerlässliche Vorarbeit, ehe das Gesetz der „Erhaltung der Kraft“ (nach dem Sprachgebrauche seines Entdeckers) gewonnen werden konnte, mit der Unsicherheit und

Vieldeutigkeit im Gebrauche des physikalischen Kraftbegriffes ein Ende zu machen. Mayer unterscheidet deshalb aufs schärfste den Begriff Kraft = Druck und den Begriff Kraft = Arbeitsfähigkeit, welche gemessen wird durch das Produkt des wirksamen Druckes in den Wirkungsraum; da beide Begriffe thatsächlich toto genere verschieden sind, so verlangt er mit Recht, dass von Kraft ohne nähere Bestimmung in der Physik keine Rede sein sollte. Das einfachste und wirksamste Auskunftsmittel wäre nun, zwei Termini für die beiden Begriffe zu schaffen, wie es auch die moderne Physik gethan hat, welche unter Kraft überall nur Druck oder Zug versteht, und für den zweiten Begriff das Wort Energie anwendet. Mayer glaubte, dass die Bezeichnung Kraft naturgemäss nur für den zweiten jener Begriffe passe; der erste schien ihm überhaupt keiner besonderen Bezeichnung werth zu sein, da er in der Physik entbehrlich, ja schädlich sei*). Er neigt sich also hier auf die Seite des im vorigen Abschnitt beurtheilten physikalischen Phänomenalismus. Es habe, wie er ausführt, gar keinen Sinn von constanten Naturkräften zu reden, gewissen Körpern die Fähigkeit, einen Druck oder Zug auszuüben, als unveränderliche Eigenschaft beizulegen; „eine constante Kraft, eine solche, welche Wirkung äussert, ohne abzunehmen, giebt es für die Physik nicht“ (a. a. O. pag. 36); die Schwere, d. i. die Ursache der Beschleunigung, werde irrthümlich als die Ursache der Bewegung genommen (pag. 34).

Wie man hier sieht, hängt die Abneigung Mayer's gegen den Begriff der bewegenden Kraft (als Eigenschaft eines Körpers gedacht) von seiner Auffassung des Begriffes der Ursache ab. Den Denkgesetzen, wie dem allgemeinen Sprachgebrauche sei es angemessen, die Entstehung der Bewegung mit einem Aufwande von irgend etwas Anderem in Verbindung zu bringen, und dies Aufgewandte sei als die Ursache zu bezeichnen. Wenn man also unter Kraft überhaupt die Ursache einer Bewegung verstehen wolle, so könne mit diesem Worte nur das bezeichnet werden, „was bei der Erzeugung der Bewegung

---

*) Vergl. „Mechanik der Wärme“ (2. Aufl.) pag. 266 ff.

aufgewandt wird“ (a. a. O. pag. 273). Die übliche Auffassung, welche einen Druck oder Zug als die Ursache der Bewegung ansieht, sei also positiv irrig. Was es mit diesen Bestimmungen auf sich hat, werden wir gleich weiter sehen. Jedenfalls ist es diese Definition der Ursache, aus welcher sich für Mayer das Axiom ergab: causa aequat effectum, aus dem er dann weiter das Erhaltungsgesetz der Kraft spekulativ ableitete.

Wie man sieht, würde also das bezeichnete „Axiom“ richtiger als eine Definition anzusehen sein. Der Begriff der Ursache ist ja an sich ein so dehnbarer, und der traditionelle Gebrauch desselben in der Physik ein so schwankender, dass man den Satz: causa aequat effectum an sich genommen weder als einen richtigen, noch als einen falschen würde bezeichnen können; zu einem richtigen kann er gemacht werden, wenn man die Ursachen entsprechend definirt. Da nun Mayer die Ursache als das definirte, was aufgewandt wird zur Erzeugung der Wirkung, so ist nunmehr der genannte Satz allerdings richtig, aber er ist auch soweit eine blosse Tautologie. Die Meinung, welche den Auslassungen Mayer's offenbar zu Grunde liegt, dass der Begriff der Ursache ein fest gegebener sei, und dass dieser Begriff das betreffende Axiom nothwendig bedinge, ist ein historischer Irrthum. Der herkömmliche Gebrauch des Causalbegriffes ist vielmehr der, dass man unter Ursachen entweder im Allgemeinen die unerlässlichen Bedingungen eines Erfolges, oder speciell diejenigen Dinge (Substanzen, materiellen Elemente) versteht, aus deren Verbindung (Wechselwirkung) ein Erfolg hervorgeht; bei dieser Begriffsbestimmung kann aber von einer Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung im Allgemeinen keine Rede sein. Mayer hat sich also eine neue, von der bis dahin üblichen abweichende Definition der Ursachen gebildet, wenn er den Satz aufstellt, dass die Wirkung der Ursache gleich ist. Weit entfernt also, dass dieser Satz ein allgemein anzuerkennender, selbstverständlicher sei, wird er vielmehr nur insofern als ein giltiger angesprochen werden können, als der entsprechende Begriff der Ursache sich als ein giltiger erweist, was von vornherein

durchaus nicht feststeht. Es erhellt somit schon hier, dass das physikalische Gesetz der Erhaltung der Kraft (Energie) nicht aus jenem vermeintlichen Axiom abgeleitet sein kann, da vielmehr, wenn nicht in dem thatsächlichen Geschehen sich eine Erhaltung bekundete, jenes Axiom gänzlich aus der Luft gegriffen sein würde. Den Satz: causa aequat effectum können wir nur als einen giltigen aussprechen, insofern wir bereits von dem Gesetz, dass in dem Naturgeschehen etwas ungeändert bleibt, thatsächlich überzeugt sind; jene vorgebliche „Ableitung" ist eine einfache petitio principii.

Die Deduktion, mit welcher die erste Abhandlung Mayer's vom Jahre 1842 anhebt: „Kräfte sind Ursachen; mithin findet auf dieselben volle Anwendung der Grundsatz: causa aequat effectum . . . in einer Kette von Ursachen und Wirkungen kann, wie aus der Natur einer Gleichung erhellt, nie ein Glied oder ein Theil eines Gliedes zu Null werden. Diese erste Eigenschaft aller Ursachen nennen wir ihre Unzerstörlichkeit" u. s. w. ist, ihrem logischen Werthe nach betrachtet, durch und durch nur Schein. Stets kommt Mayer darauf zurück, dass Ursache nur das heissen kann, was bei der Erzeugung der Wirkung verbraucht wird, und stets muss man wieder fragen, woher er weiss, dass ein solches Verhältniss des Verbrauches in der Wirklichkeit stattfindet. Wir sind weit entfernt, den genialen Denker, den Galilei des neunzehnten Jahrhunderts, kleinlich bekritteln zu wollen; man darf aber nur nicht den heuristischen Gedankengang, durch welchen er auf sein Gesetz geführt wurde, für eine aprioristisch-spekulative Ableitung desselben ausgeben. Die geistige That Mayer's liegt in dem Akte erfinderischer Divination, aus welcher der Gedanke entsprang, dass in der Natur vielleicht nicht bloss das Quantum der Materie, sondern auch das Quantum der Wirkungsfähigkeit der Materie constant bleibe, dass zu jeder Wirkung ein äquivalentes Quantum aufgewandt werden müsse, in welchem Mayer die eigentliche Ursache der Wirkung sehen zu müssen glaubte. Es ist eine begreifliche Selbsttäuschung, wenn sich ihm nun der Zusammenhang

umdrehte*); aber alle solche Sätze wie: „Kraft ist ein Objekt, das, indem es aufgewandt wird, Bewegung hervorbringt... Kraft als Bewegungsursache ist ein unzerstörliches Objekt... Die Wirkung der Kraft ist wiederum Kraft" u. s. w. gewinnen nur einen Sinn auf Grund der Voraussetzung, dass zur Erzeugung jeder Wirkung etwas aufgewandt werden muss, dass eine Aequivalenz zwischen Ursache und Wirkung besteht, und können also nicht zur Deduktion dieser Voraussetzung dienen.

Dass das Energieprincip unmöglich a priori gewonnen werden kann, wird noch deutlicher werden, wenn wir die hierher gehörigen physikalischen Thatsachen etwas näher ins Auge fassen. Die Betrachtung der Fallbewegung zeigt, dass, indem ein Körper an Geschwindigkeit gewinnt, die Distanz zwischen ihm und der Erde geringer wird, und wenn er, am Erdboden anlangend, seine maximale Geschwindigkeit erlangt hat, ist zugleich die Bedingung zur Erzeugung einer Geschwindigkeit, der Abstand, aufgezehrt. Indem also die Wirkung, hier ein messbarer Zustand, erzeugt wird, wird zugleich ein ebenfalls messbarer und zu den Bedingungen der Erzeugung der Wirkung mit gehöriger Zustand anullirt. Das Umgekehrte zeigt sich beim Emporwerfen eines Körpers. Es ist hieraus auf ein Abhängigkeitsverhältniss zwischen dem Werthe der erzeugten Geschwindigkeit und der Abnahme der Distanz des Körpers von der Erde zu schliessen, welches in der That durch die bekannte Gleichung: $\frac{1}{2}mv^2 = P.s$ ausgedrückt wird. Nehmen wir nun auch einmal den Sprachgebrauch an, die Distanzabnahme (als das „Verbrauchte") als die Ursache der erzeugten Geschwindigkeit zu bezeichnen, nehmen wir ferner das Axiom an, dass die Wirkung der Ursache gleich sein muss, gewinnen wir jetzt die vorige Gleichung? Wir sehen nicht wie; höchstens könnte man zur Aufstellung der falschen Gleichung $v = s$ verleitet werden; denn dass das Quantum der erzeugten Bewegung nach der Formel $\frac{m}{2} . v^2$ zu messen sei, ist doch gewiss nicht a priori klar. Das Nämliche ergiebt

*) Uebrigens bezeichnet Mayer sein Gesetz gelegentlich auch als ein Ergebniss der Erfahrung und des Denkens.

sich aus der Betrachtung des Aequivalenzverhältnisses zwischen lebendiger Kraft und Wärme. Die Erfahrung zeigt, dass, wenn auf mechanischem Wege Wärme erzeugt wird, Bewegung verloren geht, und dass umgekehrt mit Verlust von Wärme unter Umständen Bewegung erzeugt werden kann. Man wird wiederum auf irgend eine Maassbeziehung zwischen den einander entsprechenden Bewegungs- und Wärmemengen schliessen. Diese Beziehung stellt sich als Proportionalität dar, falls man die aufgewandte Bewegung nach der Formel der lebendigen Kraft, die erzeugte Wärme nach Calorien misst; wiederum hängt aber natürlich die mathematische Form der Maassbeziehung von den angenommenen Einheiten ab. Daher bemerkt Mach mit Recht, dass man z. B. die Frage, ob es ein mechanisches Aequivalent der Elektricität gebe, sowohl bejahen als verneinen könne, je nach der Art, wie man sich Electricitätsmengen gemessen denkt (a. a. O. pag. 21).

Sehr viele Versuche, das Energiegesetz a priori zu beweisen, stützen sich auf die Erwägung, dass ebenso wie das Quantum der Materie nicht verändert werden könne, so auch das in der Welt vorhandene Quantum von „Kraft" weder einer Vermehrung noch Verminderung fähig sei, da im Laufe des natürlichen Geschehens nichts Vorhandenes vernichtet und nichts Neues geschaffen werden könne. Nun ist es aber eine ganz willkürliche Deutung des betreffenden Gesetzes (wie Mach in überzeugender Weise klarlegt), wenn man glaubt, dass durch dasselbe die beharrliche Existenz eines gewissen substanziellen Realen, die Erhaltung oder Constanz einer Grösse in der Natur behauptet werde. Das Energiegesetz ist eine Maassbeziehung, welche zwischen verschiedenen und theilweise selbst verschiedenartigen Grössen stattfindet, etwa zwischen den Potentialwerthen der wirkenden Kräfte, den lebendigen Kräften und den Wärmeinhalten der Elemente eines in sich abgeschlossenen materiellen Systems; sind nun α, β, γ die Bezeichnungen für die genannten Grössen, so kann die zwischen ihnen stattfindende Maassbeziehung nach Belieben in der Form $f(\alpha, \beta, \gamma) = o$ oder $\alpha = F(\beta, \gamma)$ oder $\varphi(\alpha, \beta, \gamma) =$ Const. geschrieben werden, und es ist lediglich eine Sache der mathematischen Convenienz, dass man in der Regel die letztere Ausdrucksweise bevorzugt; der ganze mit dem Begriffe der Weltenergie als einer mysteriösen Realität, welche sich in verschiedene Formen „unwandelt", aber dabei sich quantitativ unveränderlich „erhält", getriebene spekulative Unfug basirt auf einem groben Missverständniss.

Wollte man irgend etwas an dem Naturgesetz der Aequivalenz der Energien (wie wir es mit einem passenderen Namen bezeichnen möchten) als a priori feststehend ansehen, so könnte das, wie uns scheint, nur die allgemeine Voraussetzung sein, dass, wenn bei einem Vorgange Zustände von messbarer Grösse betheiligt sind, welche sich ändern, und dies ist bei allen uns bekannten Vorgängen der Fall, zwischen den Aenderungen, welche sie erfahren, eine feste Maassbeziehung stattfindet; diese Voraussetzung aber ist in dem Causalgesetz eingeschlossen; denn wenn jeder Erfolg und jeder Theil eines solchen durch die gegebenen Umstände eindeutig nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, so muss diese Bestimmung sich selbstverständlich auch auf das Ausmaass der Erfolge, falls dieselben messbare Grössen sind, erstrecken.

Mach hat in der angeführten Schrift den „Satz vom ausgeschlossenen perpetuum mobile" als die aprioristische Voraussetzung darzustellen gesucht, welche der Auffindung des Energiegesetzes zu Grunde lag und dieselbe hervorrief, und diese Voraussetzung ihrerseits aus dem allgemeinen Causalgesetz deducirt. Das letztere besteht ihm zufolge in „der Supposition, dass zwischen den Naturerscheinungen (incl. ihrer Zeit- und Raumlagen) gewisse Gleichungen bestehen. In welcher Zahl und in welcher Form diese Gleichungen vorhanden sind, darüber sage jedoch das Causalgesetz Nichts" (pag. 36). Solle nun eine Gruppe von Erscheinungen x y z zur Quelle von Arbeit werden, zur Quelle von fortwährenden Veränderungen einer anderen Gruppe α, β, γ . . . so müssen die x, y, z sich selbst auch fortwährend ändern, denn da die α, β, γ von den x, y, z abhängen sollen, so können sie sich nur ändern, wenn die letzteren Grössen sich ändern; mit

anderen Worten: aus einer unverändert feststehenden und fortdauernden Situation können nicht Aenderungen hervorgehen. Gegen diese Deduktion finden wir Nichts einzuwenden, zumal ihr Urheber selbst hinzufügt, dass „ohne positive Erfahrungen der Satz vom ausgeschlossenen perpetuum mobile ebenso im Leeren stehe wie der Satz vom zureichenden Grunde und alle derartigen formalen Sätze“ (pag. 43).

Zum Schluss sei noch des bemerkenswerthen Versuches gedacht, den Wundt gemacht hat, um das in Rede stehende Naturgesetz a priori zu beweisen. Nach seiner Ansicht folgt die „Constanz der Wirkungsfähigkeit der Substanz“ aus dem Grundsatze der quantitativen Unveränderlichkeit der Substanz; denn „würde jene jemals vermehrt oder vermindert gedacht, so müsste man, da die Substanz nur in ihren Wirkungen gegeben ist, auch die Substanz vermehrt oder vermindert denken“ (Logik I. pag. 557). — Wir erlauben uns zunächst zu bemerken, dass das Energiegesetz in den übrigen von Wundt aufgestellten physikalischen Axiomen nahezu schon enthalten ist. Wenn alle Wirkungen mechanische und alle Kräfte Centralkräfte sind, wie jene Axiome besagen, so ergiebt sich jenes Gesetz als mechanisches Theorem, sobald man noch gewisse nähere Voraussetzungen über die Wirkungsgesetze der Kräfte macht, z. B. annimmt, dass die Kräfte nur Funktionen der Massen und ihrer gegenseitigen Entfernungen sind. Indess hat Wundt eine nähere apriorische Bestimmung der Form der Wirkungsgesetze nicht versucht, und dafür zum Beweise des Energiegesetzes das Axiom der quantitativen Unveränderlichkeit der Substanz herangezogen. Es scheint uns jedoch, dass dies Axiom das nicht leisten kann, was ihm zugemuthet wird. Zugegeben, dass die materielle Substanz nur durch ihre Wirkungen uns in der Erfahrung gegeben ist, und nur in ihren Wirkungen gemessen werden kann; ist dann nicht vielmehr die Unveränderlichkeit der Gesetze, nach welchen die Elemente auf einander wirken, und die Unveränderlichkeit der Constanten dieser Gesetze das Kriterium der Unveränderlichkeit der Substanz? Thatsächlich zeigt sich doch auch, dass wir, um das Quantum von Substanz, welches gegebenen Falls vorliegt, zu messen, niemals Energiewerthe in Betracht ziehen; wir messen vielmehr das Quantum der Materie empirisch nach dem Gewicht, d. h. nach der Stärke, mit welcher es von der Erde angezogen wird, indem wir voraussetzen, dass, sofern die materiellen Substanzen (insbesondere die Substanz des Erdkörpers) sich quantitativ nicht ändern, auch das Gravitationsgesetz und die Gravitationsconstante sich nicht ändern werden, und dass also dieselbe Masse am selben Orte der Erde immer dasselbe Gewicht haben wird. Noch einleuchtender erscheint die Sache, wenn man umgekehrt fragt: würde die Menge der Materie uns vermehrt oder vermindert erscheinen, wenn bei irgend einem physikalischen Processe Energie „gewonnen“ würde oder „verloren“ ginge? Die Thatsache, dass man vor der Entdeckung Mayer's einen Verlust von „Energie“ für möglich, einen Verlust von Materie aber für unmöglich hielt, beweist hinlänglich, dass beide Vorstellungsweisen unabhängig von einander sind.

Der Causalbegriff in der heutigen Psychologie.

Die Psychologie hat sich im gegenwärtigen Jahrhundert mehr und mehr von der spekulativen Philosophie losgelöst und die Bahn selbständiger exakter Forschung einzuschlagen gesucht. Unsere Aufgabe erfordert daher, zu untersuchen, in welchem Umfange und in welchem Sinne in dieser Wissenschaft der Causalbegriff auf die Erscheinungen, welche den eigenthümlichen Gegenstand derselben bilden, Anwendung gefunden hat. Dass auch im Seelenleben eine objektive Bestimmung einzelner Erscheinungen durch andere überhaupt vorkommt, davon ist schon das unwissenschaftliche Denken überzeugt; und die Wissenschaft hat deshalb auch in diesem Gebiete die causale Auffassung der Erscheinungen nicht erst geschaffen, sondern ist nur bemüht, derselben eine feste und willkürlichen Deutungen unzugängliche Form zu geben. In der Praxis des gewöhnlichen Lebens setzen wir überall voraus, dass es möglich ist, durch Anwendung bestimmter physischer Reize auf die Sinnesorgane anderer Menschen in der Seele derselben bestimmte Vorstellungen wachzurufen, die wir selbst haben, und versprechen uns weiter vielfach, dass diese Vorstellungen noch andere seelische Zustände, z. B. Willensregungen wachrufen werden, von denen wir dann wieder erwarten, dass sie bestimmte physische Vorgänge (organische Bewegungen) veranlassen. Diese Voraussetzungen schliessen, wie man sieht, den Glauben an einen dreifachen Causalzusammenhang ein; wir glauben an eine Abhängigkeit psychischer Zustände von physischen, psychischer von psychischen und physischer von

psychischen. Sehen wir zu, welche bestimmtere Anschauungen die Wissenschaft sich über jede dieser Formen von Causalität gebildet hat.

A. Die immanent-psychische Causalität.

Die Bestimmung causaler Relationen zwischen den Elementen eines grösseren Complexes von Erscheinungen setzt zunächst allemal die Unterscheidung und feste Abgrenzung dieser Elemente von einander voraus. Bei Betrachtung der äusseren Natur kann man über die nächsten Elemente, welche das Naturganze constituiren, nicht im Zweifel sein; es sind die einzelnen physischen Körper in ihren wechselnden Zuständen. Die Psychologie ist in einer weniger günstigen Lage. Wenn man die Aufmerksamkeit auf das eigene Seelenleben richtet, so constatirt man leicht eine Reihenfolge wechselnder Zustände, wir sind uns aber darüber gänzlich im Unklaren, ob diese Zustände jeweilig einfache sind, oder ob sie eine Vielheit relativ unabhängig nebeneinander bestehender Partialzustände einschliessen, so wie das Gesammtbild der äusseren Wirklichkeit in jedem Momente sich aus den Thatsachen zusammensetzt, welche wir an den verschiedenen Punkten des Raumes beobachten und deswegen genau unterscheiden. Im letzteren Falle ist deshalb der Forscher, welcher den Lauf des Geschehens untersuchen will, in der Lage, seine Aufmerksamkeit auf bestimmte einzelne Punkte zu richten, während der inneren Beobachtung immer nur eine seelische Gesammtlage, wie sie in einem Augenblicke ist, entgegentritt. Es fehlt hier die Gliederung des gesammten Erscheinungsgebietes in eine Vielheit getrennter Beziehungspunkte alles Geschehens, wie sie die physischen Einzelkörper darstellen; der Psychologe ist etwa in der Lage eines Physikers, der es mit nur einem einzigen, das ganze Beobachtungsfeld ausfüllenden Medium zu thun hätte, d. h. in Wahrheit in einer noch ungünstigeren, da der letztere immer noch seinen eigenen Leib von dem umgebenden Medium unterscheiden würde. Wenn ferner der letztere die beobachteten Zustände seines Mediums wenig-

stens in scharfer Weise classificiren könnte nach den Sinnen, mit welchen sie wahrgenommen werden, so fehlt dem Psychologen auch dazu ein zuverlässiger und sicherer Anhaltepunkt.

Daher beginnen die Hypothesen in der Psychologie bereits bei der Classification der Seelenzustände. Die übliche Ansicht, dass dieselben sich in drei Rubriken, Vorstellungen, Gefühle und Wollungen bringen lassen, ist keineswegs allgemein zugestanden, und es ist daher kein Wunder, dass erst recht darüber Streit herrscht, welche von diesen Zuständlichkeiten ursprüngliche, welche dagegen bedingte sind. Während in der Physik kein Zweifel besteht, dass die Naturerscheinungen ihrer Beschaffenheit nach in mechanische, akustische, optische u. s. w. zerfallen, und dass die akustischen z. B. durch mechanische bedingt sind, nehmen in der Psychologie einige Forscher an, dass Gefühl und Wille Modifikationen des Vorstellens sind, andere betrachten das Wollen als den ursprünglichen Vorgang, in dessen Gefolge Gefühle und Vorstellungen sich einstellen, noch andere betrachten alle drei als gleich ursprünglich. Es ist unnöthig, auf diese Hypothesen hier näher einzugehen.

Einer der Hauptgründe, warum man über diese Fragen noch zu keiner Entscheidung gekommen ist, liegt in der Unmöglichkeit des psychischen (nicht psycho-physischen) Experiments. Hätte der Naturforscher nicht das Hilfsmittel des Experiments, wäre er auf blosse Beobachtung angewiesen, so würden wir noch weit entfernt sein von unserer jetzigen Einsicht in die causalen Bezüge der Naturerscheinungen. Ein Gebiet, in welchem sich dieser Fortschritt verhältnissmässig spät vollzogen hat, ist z. B. die Meteorologie. Ueber den Ursprung und den gegenseitigen Zusammenhang der meteorologischen Erscheinungen bestanden die widersprechendsten und theilweise abenteuerlichsten Anschauungen, bis es mit Zuhilfenahme der experimentell festgestellten Gesetze der Wärme, der Aerostatik und Aerodynamik u. s. w. in neuerer Zeit möglich wurde, durch Analogieschlüsse die Ursachen zu bestimmen, von welchen die einzelnen meteorologischen Erscheinungen abhängen, und einen Einblick zu gewinnen, in welchem Zusammenhange dieselben untereinander stehen. Wäre man auf

die blosse Beobachtung derselben angewiesen, so würden wir sicher auch heute noch nicht wissen, wodurch die Bildung und Auflösung der Wolken, die Verschiedenheit der Regenmengen an verschiedenen Orten und Anderes bedingt ist. Ja es könnte wohl überhaupt fraglich erscheinen, ob überhaupt durch die jeweilig auf der Erdoberfläche und in der Atmosphäre herrschenden Zustände die neu eintretenden Witterungserscheinungen eindeutig bestimmt sind, oder ob sie vielleicht von den Constellationen der Planeten oder gar von dem direkten Eingreifen einer höheren Gewalt abhängen; und selbst wenn man den Glauben hätte, dass zu jedem Zeitpunkte an jedem Orte der Erde nur eine bestimmte Wetterlage herrschen kann, welche von jedem ausserirdischen Einflusse unabhängig ist, so könnte man sich doch vielleicht der Meinung hingeben, dass der Verlauf des Wetters nach einem für das Ganze festgesetzten Plane, nach einer ganz *specifischen Ordnung* erfolgt, nicht aber so, dass jede Veränderung durch das jeweilige Zusammentreffen einzelner physikalischer Bedingungen *nach den allgemeinen physikalischen Gesetzen* derart veranlasst wird, dass an dieselbe Bedingung überall und zu allen Zeiten unter sonst gleichen Umständen derselbe Erfolg geknüpft ist. — In den psychologischen Theorien ist nun der eben angedeutete Gegensatz der Anschauungen in der That zur Geltung gekommen; die Leibniz'sche Ansicht, dass das Leben jeder einzelnen Seele ein individuell determinirter Entwicklungsprocess sei, in welchem das zur Entfaltung gebracht wird, was in dem Wesen der betreffenden Monade präformirt liegt, so dass der ganze Lebenslauf die Realisirung eines *Zieles* darstellt, welches im Wesen der Seele präexistirend die zu durchlaufende Zustandsreihe bestimmt, hat der mechanistischen Ansicht, dass auch beim inneren Geschehen jeder neue Zustand durch das wechselnde Zusammentreffen von Bedingungen nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist, noch keineswegs das Feld überlassen; der Begriff der Zweckursache hat sich in der Psychologie gegen den der wirkenden Ursache immer noch zu halten vermocht. Die Auffindung der „Associationsgesetze“ diente allerdings dazu, die Ueberzeugung,

dass auch der Wechsel der seelischen Zustände (speciell der Vorstellungen) nach mechanischer Causalität (im allgemeineren Sinne des Wortes) erfolgt, bedeutend zu stärken. So verfolgt die gesammte neuere englische Psychologie die Richtung, die seelischen Ereignisse in ihrer Gesammtheit als specielle Fälle der Association aufzufassen, so wie die Physik alle äusseren Erscheinungen als specielle Fälle gewisser oberster Naturgesetze zu erklären sucht. Noch radikaler ging Herbart vor, indem er das gesammte psychische Geschehen in gleicher Weise auf eine Mechanik der Vorstellungen zurückzuführen suchte, wie die atomistische Hypothese die äusseren Naturerscheinungen durch das mechanische Wirken der Atome erklärt.

Von verschiedenen Seiten ist aber dagegen mit Recht geltend gemacht worden, dass die sogenannten „Associationsgesetze" keineswegs mit den „Naturgesetzen" gleichwerthig sind; man kann nicht annehmen, dass dieselben ebenso ursprüngliche und irreduktible Causalverknüpfungen bezeichnen, wie die letzteren. Das entscheidende Argument ist dies, dass die Associationen sich im Einzelnen erst im Verlauf des Seelenlebens ausbilden und ihre Festigkeit gewinnen; ein eigentlicher Causalzusammenhang kann sich aber in keinem Falle erst als das Ergebniss eines Geschehens herausstellen. Zweifellos beruht der Vorgang, durch welchen sich associative Zusammenhänge bilden, die sogenannte Einübung oder Gewöhnung auf der gesetzmässigen Wirkungsweise versteckter Faktoren; auch in der äusseren Natur finden sich Analoga, welche die Art dieses Herganges im Allgemeinen erläutern können. Jeder Mechanismus fungirt auf einen gegebenen Anstoss um so sicherer, je öfter derselbe sich wiederholt hat, weil dadurch die die betreffenden Bewegungen hindernden Reibungswiderstände immer mehr verringert werden; Niemand sieht jedoch in diesem Verhalten ein ursprüngliches Naturgesetz; es ist nur ein empirisches Gesetz, eine Eigenthümlichkeit, welche sich durch bekannte Naturgesetze erklärt. Die Psychologen, welche mit den „Associationsgesetzen" operiren, haben aber meist den Ursprung der Association nicht weiter untersucht

(erst die physiologische Psychologie hat dies Problem in Angriff genommen), ja vielfach dieselbe als ein psychisches Grundphänomen angesehen, was entschieden falsch ist. Daher auch die Erklärung seelischer Erscheinungen durch Association keine eigentliche causale Erklärung zu nennen ist.

Was die Herbart'sche Hypothese der „Mechanik der Vorstellungen" betrifft, so ist die Unhaltbarkeit derselben gegenwärtig wohl allgemein anerkannt. Sie verstösst erstens gegen die anderweiten ontologischen Lehren dieses Philosophen und zweitens gegen die methodischen Grundsätze der Forschung. Nach den Principien der Herbart'schen Ontologie ist es undenkbar, wie ein reales Wesen eine Vielheit wechselnder Zustände erfahren, und wie diese Zustände unter einander in Wechselwirkung treten sollen. Aber auch in der inneren Erfahrung findet der Begriff einer solchen Wechselwirkung nicht den geringsten Anhalt; und jede wissenschaftliche Hypothese soll nur „wahre Ursachen" einführen. Der „Druck der Vorstellungen gegen einander", ihre „Hemmungen durch einander" sind nur nach Analogie der äusseren Erfahrung gebildete Begriffe, in der inneren Erfahrung kommt nirgends eine „Wechselwirkung getrennter Objekte vor"*); Herbart selbst gesteht zu, dass das eigentliche „Streben" vorzustellen niemals unmittelbar im Bewusstsein erscheint**). Noch anderweite Bedenken gegen die Annahme einer Wechselwirkung der Vorstellungen hat Lotze beigebracht; insonderheit hat derselbe die Ansicht Herbart's, dass Fühlen und Begehren lediglich „Zustände der Vorstellungen" sind, dass also das seelische Geschehen sich in den vermeintlichen Wechselwirkungen der Vorstellungen erschöpft, entschieden abgewiesen***). Er geht von der Voraussetzung aus, dass nur „wo es uns gelingt Punkt für Punkt in dem Gegebenen alle Keime und Bestandtheile des Zukünftigen zu finden, und diese zugleich in ihm in einer Bewegung anzutreffen, aus deren

*) Vergl. Wundt, Logik Bd. II. pag. 561.
**) Lehrbuch zur Psychologie (1834) pag. 26.
***) Vergl. Mikrokosmus (3. Aufl.) Bd. I. Buch 2. c. 3.

Fortsetzung von selbst die neue Gestalt des späteren Erfolges sich herausbilden muss, wir das Frühere als die genügende Ursache desselben betrachten dürfen", und zeigt, dass, wenn wir die Seele als ein nur vorstellendes Wesen betrachten, kein Grund zu entdecken sei, „dass sie aus dieser Weise ihres Seins herausgehen und Gefühle der Lust und Unlust in sich entwickeln solle; und ebenso wenig sei in dem Zustande der Lust „ein hinlänglicher Grund für das Entstehen der Willensregung gegeben" (a. a. O. pag. 200).

Diese Betrachtung führt uns zu einem weiteren allgemeinen Unterschiede der psychologischen Auffassungen. Wenn von einer Mechanik der Vorstellungen die Rede ist, so wird vorausgesetzt, dass die Vorstellungen (oder das Streben vorzustellen, nach Herbart) unveränderlich bestehen, und dass sie zweitens wie die Atome im Raume auch ihrerseits sich in einer gleichgiltigen wirkungslosen Sphäre befinden, welche ihnen erlaubt in wechselnde Beziehungen mit einander zu treten. Diese Sphäre ist das Bewusstsein, oder, metaphysisch geredet, das Seelenwesen; ist nun aber das Bewusstsein oder das Seelenwesen, in welchem die Vorstellungen beisammen sind, ebenso dynamisch bedeutungslos wie der Raum? Dass jedenfalls die Zustände, deren wir uns jeweilig bewusst sind, nicht allein die bestimmenden Bedingungen für den Weiterverlauf der inneren Ereignisse bilden, ist wohl allgemein anerkannt; es fragt sich nur, ob wir bei dem Versuche den causalen Zusammenhang des inneren Geschehens zu ergänzen, mit der Herbart'schen Annahme unbewusster Vorstellungen, d. h. solcher, die zeitweilig unter die Schwelle des Bewusstseins herabgedrückt sind, ausreichen, oder ob wir noch andere Faktoren, die überhaupt nicht Vorstellungen sind, anzunehmen haben; müssen wir nicht vielleicht dem Seelenwesen, dem Bewusstsein selbst einen Einfluss auf den Lauf der Vorstellungen zuschreiben?

Lotze hat diese Frage bejaht. Mögen, so bemerkt derselbe, „die ersten Erzeugnisse des Seelenlebens, die Empfindungen, immerhin einem gesetzlichen Mechanismus anheimfallen, und den Lauf der Vorstellungen von selbst und ohne einen neuen Eingriff der Seele zu Stande bringen, so ist doch damit das geistige Leben nicht abgeschlossen". Die „Seele fühle vielmehr jeden Schritt, den der Verlauf der Vorstellungen in ihr thut, und durch ihn gereizt, trete sie hier und da wieder selbsthandelnd hervor und führe in das scheinbar sich selbst überlassene Getriebe derselben neue Elemente ein" (a. a. O. I. pag. 204 ff.). Andere Psychologen haben, ohne die Auffassung der Seele als einer Substanz zu theilen, doch auch „dem Bewusstsein" die Fähigkeit einer „Reaktion" gegen seine Inhalte zuschreiben zu müssen geglaubt, und durch dieselbe speciell die Gefühle zu erklären gesucht. Das sind soweit nur Hypothesen; aber es giebt auch eine Thatsache, welche unumgänglich den Begriff einer Aktivität des Bewusstseins erfordert, das ist die Thatsache des logischen Denkens. Nach den Untersuchungen Wundt's*) darf es als ausgemacht gelten, dass wir neben der passiven Aufmerksamkeit eine aktive, neben dem Processe der associativen Vorstellungsverkettung eine verknüpfende apperceptive Thätigkeit anzuerkennen haben, weil ohne Annahme derselben schon der einfache Hergang, dass das Verhältniss zweier Vorstellungen selbst zum Gegenstande des Vorstellens werden kann, unerklärlich bleibt.

Viel mehr als in dem hypothetischen Drucke der Vorstellungen gegeneinander könnte man in dieser Thätigkeit, deren wir uns z. B. im Urtheil unmittelbar bewusst sind, eine psychische Kraftwirkung sehen. In der That definirt Wundt die Kraft, sofern sie ein Gegenstand der inneren Erfahrung ist, als „die Wirkungsfähigkeit in Bezug auf die aktive Apperception der Vorstellungen"**). Freilich steht, wie derselbe Forscher treffend auseinandersetzt, diese innere, psychologische Kraft mit den äusseren Naturkräften nicht nur nicht in Analogie, sondern in vielen Beziehungen geradezu im Gegensatz. In der Aussenwelt ist alle Kraftwirkung Wechselwirkung, wir

*) Vergl. dessen Lehrbuch der physiologische Psychologie (2. Aufl.) Bd. II. pag. 212.

**) Logik Bd. II. pag. 561.

treffen auf eine Vielheit von Kräften, welche an getrennte Ausgangspunkte gebunden erscheinen; in der Innenwelt kommt neben der aktiven Apperception keine weitere Thätigkeit vor, und diese „Wirkung“ geht nicht von irgend einem Punkte des Bewusstseinsinhaltes aus, sondern erscheint als eine diesen Inhalt in seinem vollen Umfange beherrschende Macht, als „freie schöpferische Thätigkeit“, und selbst in den Fällen, wo dieselbe Vorstellungsverknüpfungen nicht erst zu bilden, sondern die durch den associativen Process zu Stande gebrachten nur anzuerkennen hat, bringt sie doch die eigenthümliche Form der Einheit hervor, welche mit den verbundenen Elementen noch nicht gegeben ist*). — Sind nun also, wird man fragen, nicht die im Rechte, welche den Causalbegriff, will sagen die Causalität als in der inneren Erfahrung gegeben ansehen? Doch nicht; denn wenn man auch zugestehen wollte, dass der Begriff der apperceptiven Thätigkeit, deren wir uns bewusst sind, sich auch auf äussere Objekte übertragen lasse, so würde sich doch mittels desselben keinesfalls das transiente Wirken zwischen getrennten Elementen erklären, welches den Gegenstand des ontologischen Causalproblems bildet, da jene Thätigkeit sich, ontologisch betrachtet, als eine immanente qualificirt.

Nach allen vorangegangenen Erwägungen muss nun aber die Auffassung des Seelenlebens nach dem Schema des mechanischen Naturgeschehens als ganz unangemessen erscheinen. Wenn auch die associative Vorstellungsbewegung theilweise das allgemeine Bild eines Mechanismus darbietet, so hat doch die Psychologie in der apperceptiven Thätigkeit einen Faktor zu berücksichtigen, zu dem in der äusseren Erfahrung nichts irgendwie Vergleichbares vorkommt; nur wenn der physische Raum dynamische Eigenschaften hätte, so würde etwa, wie schon bemerkt, ein Analogon jenes Faktors bestehen. — Ist nun auch die aktive Apperception als eine zu dem Inhalte des Bewusstseins hinzutretende und denselben bearbeitende, nicht aus ihm hervorgebrachte Thätigkeit anzusehen, also ge-

*) Vergl. Wundt, Logik II. pag. 510.

wissermassen als das Eingreifen eines dem Bewusstseinsinhalte gegenüber transcendenten Agens in den Lauf der inneren Erscheinungen, so haben wir doch keinen Grund (in der Psychologie wenigstens), sie deswegen als eine im absoluten Sinne willkürliche, d. h. schlechthin zufällige, durch nichts determinirte zu betrachten. Die Herbart'sche Ansicht, dass die Apperception eine Funktion der vorhandenen Vorstellungsmassen ist, enthält gewiss wenigstens insofern etwas Wahres, als die Bethätigungen derselben in einer durch das ganze vorangegangene Seelenleben determinirten Weise erfolgen, und nun ihrerseits auf den weiteren Verlauf der inneren Zustände Einfluss haben*). Wir gewinnen so für das Seelenleben das Bild einer Entwickelung, in welche eine ursprüngliche Spontaneität (die freilich in ihrer primitiven Aeusserungsform nirgends empirisch nachzuweisen ist) eingeht und, indem sie den ihr gebotenen Stoff von Eindrücken in eigenartiger Weise assimilirt, dadurch immer selbständiger sich ausbildet und immer mehr Macht auf den weiteren Verlauf des Seelenlebens gewinnt. In diesem Sinne spricht Wundt von einem psychologischen „Gesetz des Wachsthums geistiger Energie“ (a. a. O. pag. 508), welches in geradem Gegensatze zu dem in der äusseren Natur geltenden Princip der Constanz der Energie stehe. Die Leibniz'sche Ansicht freilich, dass die Zustandsreihe jeder Monade und also auch das Leben jeder menschlichen Seele einen absoluten, nur aus sich selbst heraus, durch die Beschaffenheit eines ursprünglich gegebenen Keimes determinirten Entwickelungsprocess darstelle, kann in ihrer einseitigen Strenge unmöglich von der Psychologie angenommen werden; es spricht gegen dieselbe die Thatsache der Empfindung, die Thatsache, dass das Seelenleben in den sinnlichen Eindrücken fortdauernd Elemente zugeführt erhält, von denen weder die specielle Beschaffenheit, noch auch der Moment ihres Eintretens als durch die vorangegangenen Zustände des Bewusstseins oder der Seele determinirt gelten können.

Die Weisheit des gesunden Menschenverstandes und ihr

*) Wundt, a. a. O. pag. 511.

sich anschliessend viele metaphysische Systeme erklären diese in den inneren Zusammenhang der seelischen Zustände fortwährend neu eintretenden, durch diesen Zusammenhang nicht determinirten Elemente als Wirkungen äusserer Ursachen auf das Subjekt. Die Vorstellungen, welche die neuere Psychologie sich über dies Verhältniss gemacht hat, sollen im Folgenden untersucht werden.

B. Physiko-psychische Causalität.

Es handelt sich hierbei um zwei zu trennende Fragen; erstens: haben wir, und nach welchen Kriterien haben wir in diesem Falle eine Causalverknüpfung als bestehend anzunehmen, und zweitens: wie sollen wir uns dieselbe denken.

Der natürliche Menschenverstand stellt sich bei seiner Beantwortung der ersten Frage auf den Standpunkt des naiven Realismus. Als festen Grundstock aller Wirklichkeit betrachtet er vor allem einmal die äusseren Objekte, die Naturkörper, welche, wie er annimmt, sich gegenseitig in wechselnde Zustände versetzen; im Zusammenhange der äusseren Natur und des in ihr sich abspielenden Geschehens versucht er nunmehr auch den Erscheinungen, welche von jenen als subjektive unterschieden werden, ihren Platz zu bestimmen. Dabei ist zu bemerken, dass als subjektive Erscheinungen zunächst nur die reproducirten Vorstellungen, die Gefühle u. s. w., nicht aber die Wahrnehmungen und die ihnen zu Grunde liegenden Empfindungen gelten; die Annahme, dass die Wahrnehmung ein subjektiver Zustand, und dass speciell der Inhalt der Wahrnehmung in seiner qualitativen Beschaffenheit nur Modifikation der wahrnehmenden Seele, nicht das Ding selbst sei, kommt eigentlich erst in der Wissenschaft zur Geltung*). Der Grund zu der Annahme, dass, wenn ich z. B. einen Ton höre, eine Farbe sehe u. s. w., damit zunächst ein „innerer“ Zustand gegeben ist, welcher von der Existenz eines bestimmten

*) Vergl. die lehrreichen Ausführungen Hartmann's in: „Grundprobleme der Erkenntnisstheorie“ 1. Abschnitt.

„äusseren“ Objektes causal abhängt, liegt in der Vergleichung der verschiedenen Sinneswahrnehmungen untereinander. Wenn wir einen Ton *hören*, so finden wir stets *sehend* einen in Schwingungen begriffenen Körper vor, und schon die roheste Beobachtung zeigt, dass den Unterschieden des Gehörten Unterschiede der sichtbaren Schwingungsart entsprechen, eine Correspondenz, welche die Physik bis in die feinsten Einzelheiten hinein verfolgt und als festen Gesetzen unterworfen gefunden hat. Der sichtbare Thatbestand gilt nun als die reale, äussere Ursache des Gehörten, und der Inhalt der Gehörswahrnehmung selbst gilt nicht als Eigenschaft oder Zustand eines äusseren Gegenstandes, sondern als Zustand des Subjekts, welcher durch jene Ursache hervorgerufen ist. Es hat sich dabei übrigens, noch nebenbei bemerkt, ergeben, dass nicht sowohl der schwingende Körper selbst, sondern vielmehr die von ihm veranlassten, bis zum sichtbaren Ohre dringenden Luftbewegungen die *unmittelbare* Ursache der Tonempfindung sind. Weiterhin konnte sich dieselbe Ansicht auch in Bezug auf das Gesehene geltend machen, insofern wir, wenn wir eine Gesichtswahrnehmung haben, in den meisten Fällen auch *tastend* einen Körper wahrnehmen, dessen tastbare Beschaffenheiten freilich mit den sichtbaren nicht so unmittelbar in einem gesetzlichen Zusammenhange stehen. Da wir ferner in diesem Falle (wie auch im vorigen) leicht bemerken, dass die Gesichtswahrnehmung nur so lange dauert, als dem Tastsinn die Oeffnung des Auges wahrnehmbar ist, während in der Tastwahrnehmung des Gegenstandes keine Aenderung eintritt, so gewinnt der Schluss, dass die Gesichtswahrnehmung eine subjektive Wirkung ist, welche durch Vermittelung des Auges stattfindet, an Stärke. Auf diesem Wege ergiebt sich schliesslich die allgemeine Ansicht, dass *stets*, wenn wir etwas wahrnehmen, eine Wirkung eines äusseren Objektes auf uns durch Vermittelung der Sinnesorgane des Leibes stattfinde, dass also die Wahrnehmung allemal eine causale Affektion des Subjektes einschliesse. Allerdings können wir die *Empfindung* und den entsprechenden *äusseren Reiz* nicht immer *gleichzeitig* constatiren. Dass die unmittelbare Ursache jeder

Gesichtswahrnehmung die auf die Netzhaut treffende Lichtwirkung ist, kann uns niemals anschaulich demonstrirt werden; es tritt hier der Schluss nach Analogie mit den Beobachtungen ein, die wir an den Augen eines anderen Wesens machen können.

Indem nun die Physik sich die Aufgabe stellt, die objektive Beschaffenheit der Reize zu bestimmen, welche auf unsere Sinnesorgane treffend die Empfindungen in ihrer eigenartigen Qualität, Intensität und Anordnung erzeugen, muss sie, wie aus den Beispielen hervorgeht, unvermeidlich dahin kommen, den Dingen, sofern sie Ursachen der Empfindungen sind, wesentlich andere Qualitäten beizulegen, als in den betreffenden Empfindungen gegeben sind; denn die Ursachen der Empfindung können ja von der Empfindung selbst ursprünglich nur dadurch unterschieden werden, dass sie dem Subjekt noch eine andere wahrnehmbare Beschaffenheit darbieten. Wenn wir also in consequenter Weise alle Empfindungen als subjektive Wirkungen betrachten, so können wir die objektiven Ursachen derselben durch keine der Qualitäten mehr beschreiben, welche der naive Mensch als Qualitäten der Dinge wahrzunehmen glaubt; so ist denn die Physik auch schliesslich dazu gekommen, als die reale Ursache der Wahrnehmungen Atome zu betrachten, welchen keine von den Wahrnehmungsqualitäten mehr zukommt; nur die räumlichen Bestimmungen werden nicht nur den Wahrnehmungsbildern, sondern auch den realen Objekten zugeschrieben. — Constatiren wir ferner die Schlussweise, aus welcher die Lehre von der Subjektivität der Wahrnehmung hervorgeht. Es liegt derselben als Hauptprämisse die (der naiven Auffassung der Wirklichkeit inhärente) Annahme zu Grunde, dass es ein und dasselbe Ding ist, welches wir z. B. sehen und tasten; ferner dass dies Ding beharrt, so lange wir von ihm irgend eine unveränderliche Wahrnehmung haben (so lange wir es z. B. in gleicher Weise tasten), wenn wir es auch in irgend einer anderen Weise (z. B. durch Sehen) nicht mehr wahrnehmen. Diese beiden Voraussetzungen zwingen zu dem Schlusse, dass das Ding und das Wahrnehmungsbild verschieden sind. Der

Glaube an den subjektiven Charakter und an die causale Abhängigkeit der Wahrnehmungsbilder gestaltet sich speciell unter dem Einflusse des Axioms, dass wenn eine Erscheinung B (das Gesichtsbild) mit einer Erscheinung A (die getastete Lage der Augenlider und des Augapfels) in gleichförmiger Weise verbunden erscheint, die eine zu den Ursachen der anderen gehört.

Mit der physikalischen Erforschung der objektiven Beschaffenheit und der Fortpflanzung der Reize hat nun das Studium der Ursachen der Empfindung seinen Abschluss noch nicht gefunden. Die Physiologie hat die Processe weiter verfolgt, welche durch das Auftreffen der Reize auf die Sinnesorgane hervorgerufen werden, wobei der Analogieschluss, von dem was wir an anderen Organismen beobachten, auf ein entsprechendes Geschehen im eigenen Leibe eine maassgebende Rolle spielt. Dass die Reizung der Sinnesorgane noch nicht als die unmittelbare Ursache der Empfindung gelten kann, ist direkt zu erweisen, da diese Reizung nicht in allen Fällen mit einer Empfindung verbunden ist; Sache einer indirekten objektiven Forschung ist es, diese unmittelbare Ursache festzustellen. Die Physiologie hat, den allgemeinen Principien der objektiven Causalforschung folgend, erwiesen, dass als solche unmittelbare Ursache immer nur irgend ein (noch nicht näher zu beschreibender) Process an einem (nicht näher zu bezeichnenden) Punkte des Gehirns betrachtet werden kann.

Bevor noch die Aufgabe der Sinnesphysiologie vollständig gelöst ist, hat man nun die Frage aufgeworfen, ob und wie es überhaupt denkbar ist, dass Empfindung, ein Zustand des Bewusstseins, durch irgend welche Vorgänge im Körper verursacht werde. Und der Streit hat sich nicht auf die Empfindung beschränkt; denn zahlreiche Thatsachen scheinen auf Grund derselben Prämissen zu beweisen, dass auch die jeder unmittelbaren Beziehung auf äussere Objekte entbehrenden Zustände des Bewusstseins durch Vorgänge im Körper causal bedingt sind. Ohne den exakten Nachweis einer solchen durchgehends bestehenden Abhängigkeit abzuwarten, hat der Materialismus die Behauptung aufgestellt, dass alle

geistigen Erscheinungen nur „Funktionen des Gehirns" sind; er will damit nicht nur sagen, dass sie in bestimmter gesetzmässiger Verbindung mit den Gehirnvorgängen stehen, sondern dass sie im metaphysischen Sinne von den letzteren erzeugt werden. Diese Behauptung ist aber natürlich schon deshalb sinnlos, als wir uns überhaupt von der metaphysisch-realen Erzeugung einer Wirkung keinen Begriff machen können. Will man aber gesagt haben, dass die geistigen Erscheinungen in der Weise durch materielle Ursachen erzeugt werden, wie im Bereiche des rein physischen Geschehens aus dem Zusammentreffen mehrerer Partialwirkungen eine complexe Wirkung entsteht, so ist zu bemerken, dass uns kein Gesetz der Zusammensetzung physischer Wirkungen bekannt ist, nach welchem sich als Resultante eine geistige Erscheinung ergäbe. Es müsste also ad hoc ein besonderes Gesetz postulirt werden, das aber würde heissen: den betreffenden Zusammenhang als einen thatsächlichen (was Niemand leugnet) aber unerklärlichen ansehen, während doch der Materialismus gerade eine Erklärung desselben geben will.

Es scheint uns jedoch irrig zu sein, wenn man in dieser Unerklärlichkeit einen Grund gegen die Annahme eines Causalzusammenhangs zwischen Bewegung und Empfindung überhaupt sehen wollte. Denn alle konkreten Causalzusammenhänge, auch die im Bereiche des rein Physischen, sind letztlich nicht zu erklären*). Die Schwierigkeiten, mit welchen jene Annahme wirklich zu kämpfen hat, scheinen uns in einer anderen Richtung zu liegen. An sich wäre es nicht widersinnig, dass ein besonderes Naturgesetz existirte, nach welchem mit den physischen Vorgängen im Gehirn der Thiere geistige Erscheinungen verbunden sind; weshalb sollten wir ein solches Gesetz nicht eben so gut als ein thatsächlich zu Recht bestehendes anerkennen, wie so viele andere? In gewisser Beziehung würde aber ein solches Gesetz allerdings als ein ganz exceptionelles sich darstellen. Ein Gehirn ist ein zusammengesetztes Ganze, nach mechanistischer Anschauung in letzter Linie ein bestimmtes System von Atomen; diese Atome unterscheiden sich in Nichts von den ausserhalb der Organismen befindlichen Stofftheilchen. Wir kennen nun aber keine andere Verbindungsform von Atomen, bei welcher die Vorgänge in dem betreffenden System mit geistigen Erscheinungen nachweisbar verknüpft wären, als die, welche die Stofftheilchen des thierischen Gehirns haben. Es läge somit hier ein Fall vor, dass bei einer bestimmten Verbindung materieller Elemente Erscheinungen sich ergeben, welche bei keiner anderen Verbindungsart derselben ähnlich vorkommen, dass also, ontologisch ausgedrückt, gewisse Elemente in einer gewissen Verbindung eine ganz neue Wirkungsart zeigen. Dies Verhalten aber wäre ein ausnahmsweises, zu welchem es in der ganzen bekannten Natur kein Analogon giebt, denn überall, soweit unsere Erfahrungen reichen, gilt das Gesetz, dass die Wirkungen, welche in einem grösseren System von Elementen auftreten, eine Resultante aus denjenigen sind, welche zwischen den betreffenden Elementen einzeln auftreten, obwohl natürlich ein Grund, dass und warum dies so sein muss, und nicht anders sein kann, sich nicht angeben lässt.

*) Auch Lotze, der doch sonst ausdrücklich die Unbegreiflichkeit aller Wirkungen anerkennt, spricht doch von einer Kluft, die sich gerade in dem in Rede stehenden Fall „zwischen dem scheinbar genügenden Grunde und seinen angeblichen Folgen" befinden soll. Mikrokosmus I. pag. 164.

Will man diese Schwierigkeit umgehen, so bleibt als einziger Ausweg der übrig, anzunehmen, dass die Materie durchgehends beseelt ist, d. h. dass in allen Fällen mit den physischen Vorgängen, in welche ein Atom verwickelt ist, geistige Erscheinungen verbunden sind. Diesem „Monismus" huldigen in der That viele Denker in der Gegenwart, von denen nur Fechner, Noiré, Zöllner und Häckel genannt sein mögen. Fechner nimmt an, dass den Vorgängen in jedem einheitlichen materiellen System geistige Vorgänge entsprechen, während die übrigen schon dem einzelnen Atom ein inneres Leben zuschreiben möchten. Doch lässt sich auch die monistische Anschauung kaum durchführen. Wie soll nach derselben das Seelenleben des Menschen (und der Thiere) zu Stande kommen? Der Monist muss sich entweder zu der

Ansicht bekennen, dass die seelischen Zustände des Menschen den physischen Zuständen nur eines einzelnen Elementes im Gehirn correspondiren, welches dann als der „Sitz der Seele“ bezeichnet werden könnte, während die inneren Zuständlichkeiten der übrigen Elemente bedeutungslos bleiben; oder er muss behaupten, dass das Seelenleben des Menschen aus den inneren Zuständen sämmtlicher Elemente des Gehirns in ihrer Vereinigung sich ergiebt. Der ersten Ansicht widersprechen die Thatsachen, denn die Gehirnphysiologie hat keinen Punkt entdecken können, welcher als der Sitz der Seele zu bezeichnen wäre, insofern sich alle Reize bis zu ihm hin fortpflanzen müssten, um eine Empfindung wachzurufen*). Die zweite Ansicht postulirt einen Hergang, der undenkbar ist, insofern sich kein Analogon für denselben nachweisen lässt; wir können uns keine Vorstellung davon machen, wie innere Zustände, die an getrennte Elemente geheftet sind, zu einem einheitlichen Ganzen zusammenschmelzen sollen.

Herbart und mit ihm Lotze u. A. sind deshalb auf die Lehre des metaphysischen Spiritualismus zurückgekommen. Sie setzen voraus, dass es neben den in der äusseren Erfahrung gegebenen materiellen Elementen selbständige immaterielle Substanzen giebt, in welchen durch ihre Wechselwirkung mit den ersteren seelische Zustände erregt werden**). Aber hierbei ist doch der Begriff der Seelensubstanz ein zu sehr hypothetischer. Wir können hier nicht in eine ausführliche Kritik desselben eingehen, aber soviel ist doch klar, dass die „innere Erfahrung“ nicht in gleicher Weise wie die äussere Anhaltepunkte für den Begriff eines beharrlichen Substrats der Erscheinungen giebt. Wenn Lotze den Nachdruck darauf legt, dass die qualitative Eigenthümlichkeit der

*) Vergl. dazu Fechner, Psycho-Physik cap. 37 und Lotze, Mikrok. I. 3. cap. 2.

**) Auf derselben metaphysischen Hypothese basiren die Ausführungen Drossbach's in der oben angeführten Schrift. Wir vermögen deshalb nicht denselben irgendwelche erkenntnisstheoretische Beweiskraft beizumessen, und haben deshalb die im übrigen recht lesenswerthe Schrift oben nicht ausführlicher berücksichtigt.

geistigen Erscheinungen ein specifisches Realprincip ihrer Erzeugung vorauszusetzen nöthige, so gründet sich dieser Schluss auf eine Betrachtungsweise der Sache, die uns aus erkenntnisstheoretischen Gründen unhaltbar scheint.

So zeigt sich, dass alle Versuche, sich über den Zusammenhang der körperlichen und seelischen Erscheinungen eine bestimmte Anschauung zu bilden, entweder in Widersprüche oder in spekulative Willkürlichkeiten gerathen. Daher wird uns die Frage nahegelegt, welches Recht wir überhaupt dazu haben, zu verlangen, dass auf das Verhältniss des Physischen und Psychischen dieselben Begriffe, durch welche wir den Zusammenhang der Erscheinungen in der äusseren Erfahrung denken, anwendbar sein müssen. Wären physische und psychische Erscheinungen in irgend einem anschaulichen Zusammenhange gegeben, so wie es die physischen sind, so würde der Versuch, diesen Zusammenhang durch irgend einen Erfahrungsbegriff zu denken, ein nothwendig zu machender sein. Aber das ist nicht der Fall. In dem durchgehends zusammenhängenden Complexe der räumlichen Anschauung treten uns nirgends seelische Erscheinungen entgegen, am allerwenigsten stellt sich uns ein einheitliches Bewusstsein als Objekt der Anschauung dar. Reflektiren wir andrerseits auf den Zusammenhang unserer Bewusstseinszustände, so gehört dazu zwar die äussere Wahrnehmung, d. h. der Zustand, in welchem das Bewusstsein in ein räumliches Anschauungsbild vertieft ist, mit hinzu, aber in diese Reihe gehört nicht der angeschaute äussere Gegenstand. Nun ist es zwar bei der Ausbildung der äusseren Erfahrung ein sehr gewöhnlicher Vorgang, dass wir, um die gegebenen Zusammenhänge zu ergänzen und zu vervollständigen, auch zwischen Elementen, die niemals zusammen und in Verbindung gegeben sind, eine causale Verknüpfung postuliren; aber in diesem Falle ist doch der betreffende Zusammenhang niemals ein schlechthin unwahrnehmbarer, es handelt sich immer um Gegenstände möglicher Anschauung und Verhältnisse, die eventuell anschaulich gemacht werden könnten, oder von denen wir uns wenigstens ideell ein Bild machen können.

Ein physisches und ein psychisches Phänomen können aber ihrer Natur nach niemals Theile eines anschaulichen Ganzen sein.

Ist denn aber die Voraussetzung, dass der Causalbegriff nur auf das Verhältniss solcher Glieder angewandt werden kann, die in einer anschaulichen Verbindung gegeben sind, oder wenigstens in einer solchen vorgestellt werden können, auch gerechtfertigt? Haben wir nicht für die Giltigkeit des Causalbegriffes überhaupt in der äusseren Erfahrung so ausreichende Garantien, dass auch die Anwendung desselben auf nicht unmittelbar erfahrbare Verhältnisse zulässig sein muss? Wir glauben, dass diese Frage zu verneinen ist gemäss dem Grundsatze, dass Begriffe ohne Anschauung leer sind. Speciell die Begriffe Substanz, Ursache u. s. w. gewinnen überall nur dadurch einen Sinn, dass zunächst gewisse anschauliche Beziehungen vorliegen, welche nun dem logischen Schema jener Begriffe subsumirt werden. Sehen wir ab von den konkreten anschaulichen (und logischen) Kriterien der Causalität, so ist der Causalbegriff nur ein leerer Gedanke. Die Annahme einer Causalität zwischen Physischem und Psychischem überträgt einen in der äusseren wie in der inneren Erfahrung für sich genommen bewährten Begriff auf ein Verhältniss, welches nicht Gegenstand irgend einer Erfahrung ist, und dies überhaupt nicht sein kann; unter keiner Bedingung kann Jemand seine Empfindungen und die Processe in seinem Gehirn gleichzeitig beobachten.

Man könnte indess noch einwenden, dass wir mittelbar gezwungen seien, einen Causalzusammenhang beider anzunehmen; die Erscheinungen der Tonwahrnehmung z. B., verglichen mit den gleichzeitigen Beobachtungen durch den Gesichtssinn, könnten, wenn wir überhaupt an die beharrliche Existenz äusserer Dinge und an die Gesetzmässigkeit ihres Verhaltens glauben, nicht anders aufgefasst werden als so, dass man die ersteren als subjektive Wirkungen der schwingenden Körper ansieht. Prüft man aber die betreffenden, oben dargelegten Verhältnisse näher, so zeigt sich, dass der ganze Schluss nur durch die Annahme Kraft gewinnt, dass die gesehenen Objekte die beharrlichen Aussendinge seien. Da wir

aber, wie die Physik annimmt, beim Sehen auch nur eine Wirkung des Gegenstandes empfangen, da das Gesichtsbild nicht der Gegenstand selbst ist, so zeigt sich, dass durch die Thatsachen *nicht sowohl eine causale Abhängigkeit der Wahrnehmungsbilder von äusseren Gegenständen, sondern eine gesetzmässige Verknüpfung der den verschiedenen Sinnesgebieten angehörigen Wahrnehmungen untereinander bewiesen wird.* Bei allen unmittelbaren psycho-physischen Beobachtungen handelt es sich um Beziehungen zwischen zweierlei Wahrnehmungen (bezw. Empfindungen), wobei gewisse constante Empfindungselemente (die Empfindungen vom eigenen Leibe und dessen Organen) sich als maassgebend für den Zusammenhang jener erweisen. Nur insofern wir, wie es in der physikalischen Auffassung der Wirklichkeit allerdings geschieht, annehmen, dass in den Gesichtswahrnehmungen (nach Abzug der Farbenqualitäten) und den Tastwahrnehmungen sich der Gegenstand selbst unmittelbar darstelle, oder *insofern wir das „äussere Objekt" durch den Inhalt der Gesichts- und Tastwahrnehmung, soweit beide übereinstimmen, definiren,* gewinnen jene Beziehungen die Bedeutung von causalen Relationen zwischen äusseren Objekten und Bewusstseinszuständen.

Daher kommt es denn auch, dass sich die Ansicht von der Entstehung der Wahrnehmung durch die Einwirkung äusserer Objekte auf das Subjekt nur so lange als haltbar erweist, als wir die Aussendinge in dem bezeichneten Sinne und als Subjekt den eigenen Leib verstehen. Sie wird dagegen unausdenkbar, wie vorhin gezeigt, sobald wir mit dem Unterschiede von „Innen" und „Aussen" Ernst machen, und unter dem Subjekt das Bewusstsein oder die Seele, unter den Aussendingen dagegen neben diesem Bewusstsein oder dieser Seele existirende Substanzen verstehen*).

*) Vergl. hierzu die treffenden Ausführungen von Riehl, Der philosophische Kriticismus Bd. II. pag. 31 ff. und Bd. III. pag. 178, und Laas in „Idealismus und Positivismus" II. pag. 76 ff.

Auch der bedeutendste deutsche Psychologe der Gegenwart, Wundt, verwirft, wenn auch aus etwas anderen als den eben entwickelten Gründen, die Annahme eines Causalzusammenhanges, „in welchem der Gehirnprocess als die Ursache, die Vorstellung als die Wirkung zu betrachten sei“ *) und spricht sich vielmehr dahin aus, dass wir die psycho-physischen Relationen durch den Begriff eines Parallelismus physischer und psychischer Erscheinungen zu deuten haben. Wir kommen damit auf eine Anschauung, die zuerst von Spinoza in universeller Weise aufgestellt wurde, und die in der Gegenwart zur Erklärung des „Zusammenhanges zwischen Geist und Körper“ von zahlreichen Philosophen und Psychologen vertreten wird. Wir nennen ausser Wundt noch Bain, ferner Fechner, Riehl, Mill und Spencer **). Die gemeinsame Anschauung dieser Männer können wir als einen metaphysischen Monismus bezeichnen, der sowohl zum Materialismus als zum Spiritualismus im Gegensatz steht, aber auch mit dem besprochenen empirischen Monismus (oder Hylozoismus) sich nicht deckt, denn nach demselben sind physische und geistige Erscheinungen nicht naturgesetzlich verbundene selbständige Realitäten, sondern Erscheinungsformen einer und derselben Sache. Dieser Gedanke lässt sich freilich in mannigfacher Weise specieller ausgestalten, je nachdem man den Nachdruck mehr auf die metaphysisch-spekulative oder auf die phänomenologische Seite desselben legt. So haben wir gesehen, dass nach Spencer die Materie nur Symbol eines unbekannten Absoluten ist, es ist nun leicht anzunehmen, dass dasselbe Unbekannte sich auch in den geistigen Erscheinungen manifestirt, dass demnach Processe im Körper mit den geistigen Vorgängen Hand in Hand gehen müssen, und dass wir die geistigen Erscheinungen also auch „in terms of matter and motion“ beschreiben können. Aehnlich Fechner, der übrigens nur in seiner Psycho-Physik sich im Sinne des metaphysischen Monismus äussert, während er in seinen übrigen Schriften sich mehr hylozoistisch ausdrückt. Bain und Wundt betonen weniger die Identität des Absoluten, welches die geistigen und die physischen Erscheinungen hervorbringt, als die Verschiedenheit der Standpunkte, welche das erkennende Bewusstsein einnehmen muss, um sich in den Kreis der inneren oder äusseren Erfahrung zu versetzen. „Wir sind berechtigt zu sagen, bemerkt Bain, dass dasselbe Wesen abwechselnd Objekt und Subjekt ist, bei ausgedehntem und bei ausdehnungslosem Bewusstsein, und dass ohne das ausgedehnte das ausdehnungslose sich nicht bilden würde“. Und Wundt erklärt (Log. II. 563): „Wir können unsere Vorstellungen einerseits in Bezug auf die objektive Bedeutung, die wir ihnen beilegen, untersuchen, dann bringen wir sie in den Zusammenhang der Naturcausalität; wir können aber auch die subjektiven Bedingungen ihrer simultanen und successiven Verbindungen erforschen, dann betreten wir den Boden der psychologischen Causalität, welcher letzteren immer zugleich eine Naturcausalität parallel geht, indem die Vorstellungen an bestimmte physiologische Gehirnvorgänge gebunden sind“. Aehnlich Riehl: „Die Unterscheidung des Physischen und Psychischen, des Aeusseren vom Inneren lässt sich überhaupt nur in der Abstraktion vornehmen und in dieser allein festhalten. Gegeben sind uns psychophysische Erscheinungen, deren eine Seite die physische auf die äussere Wirklichkeit hinweist, während die andere die Grundlage für unsere Selbsterkenntniss bildet“.

*) Essay's pag. 115. Log. Bd. II. pag. 485 ff.

**) Vergl. Bain, Geist und Körper cap. 6. Fechner, Psycho-Physik, Einleitung; Riehl, Kriticismus Bd. II. pag. 24. Eine seltsame Auffassung entwickelt Taine, De l'intelligence II. II. c. 1.

Keine dieser Auffassungsweisen schliesst die exakte Erforschung der Relationen zwischen physiologischen Vorgängen im Gehirn und psychologischen Erscheinungen aus; wir dürfen uns nur nicht die Empfindung als das Endglied eines Processes denken, dessen Anfangsglieder physische Vorgänge sind, aber dieser Vorstellungsweise benöthigt auch die physiologische Psychologie gar nicht.

Eine reine Thatfrage, die mit irgend welchen Hypothesen über das Wie gar nichts zu thun hat, ist die, wie weit sich die Correspondenz des inneren Geschehens mit dem Geschehen im Gehirn erstreckt. Bain hat (in der angeführten Schrift)

darzulegen gesucht, dass die eigenthümliche Organisation des Gehirns ein Spiel von Nervenprocessen möglich macht, welches mit den geistigen Processen in den hervorstechendsten formalen Eigenthümlichkeiten übereinkommt, wodurch die Annahme nahe gelegt wird, dass allen Erscheinungen des geistigen Lebens ausnahmslos auch physische Vorgänge entsprechen. Spencer geht in dieser Richtung noch viel weiter, indem er nicht nur annimmt, dass alle geistigen Processe auch eine physische Seite haben, sondern dass auch die Organisation des Geistes der Organisationsform des Gehirns genau und vollständig correspondirt. Indess sind dies, vom Standpunkte der exakten psychologischen Forschung betrachtet, nur Hypothesen. Und so wahrscheinlich es übrigens ist, dass in der associativen Verknüpfung der Vorstellungen sich ganz bestimmte Processe im Gehirn abspiegeln, oder, was dasselbe ist, dass diese Verknüpfung sich durch solche Processe verbildlichen lässt, so weicht doch die apperceptive Vorstellungsverknüpfung so wesentlich von dem Schema eines irgendwie gearteten materiellen Processes ab, dass hier eine Correspondenz kaum denkbar erscheint. In der That haben sowohl Lotze als Riehl und Wundt in übereinstimmender Weise den rein geistigen Charakter dieser Vorgänge betont*). Für die Wirkungen dieser Denkkraft, so sagt Wundt nach einer Charakteristik der Apperceptionsthätigkeit, gilt weder das Princip der Naturcausalität noch das der rein psychologischen Causalität (d. i. Association), welche nur eine geistige Umformung der Naturcausalität darstellt, sondern hier greift die logische Causalität in ihrer ursprünglichen Gestalt Platz".

Damit geräth nun aber der metaphysische Monismus in eine Antinomie, deren Schwierigkeiten vielleicht nicht geringer sind, als diejenigen im Begriffe der causalen Abhängigkeit des Psychischen vom Physischen, da sie, genauer genommen, eine Wiederholung der letzteren darstellen. Denn gehen die associativen geistigen Processe Hand in Hand mit physiologischen vor sich, dergestalt, dass der Zusammenhang der geistigen Erscheinungen das Abbild des Zusammenhanges der physischen ist, und setzt man weiter voraus, dass die Apperception nicht selbst nur eine modificirte Association, sondern eine selbständige, die Association beherrschende Thätigkeit ist, so müsste man annehmen, dass auch die der Association der Vorstellungen entsprechenden physischen Vorgänge durch die Apperceptionsthätigkeit, welche ihrerseits kein physisches Correlat hat, beeinflusst werden können, dass also der Geist auf den Körper wirken und hier Veränderungen hervorrufen könne, die keine materielle Ursache haben. Wir finden uns damit vor die Frage gestellt, welche das Gegenstück zu der erörterten bildet: Giebt es eine Einwirkung des Geistigen auf das Körperliche?

*) Lotze, Mikrok. Bd. II. 2. cap. 4; Wundt, Log. II. 563; Riehl, Kriticismus III. pag. 214.

Für den Materialisten sowohl als auch für diejenigen Monisten, welche eine vollständige Correspondenz des Physischen und Psychischen annehmen, entfällt dieselbe gänzlich. Für den empirischen Monisten lautet sie so: Sind die inneren Zustände materieller Elemente unter Umständen als mitwirkende Ursachen eines äusseren Geschehens zu betrachten; und für den Spiritualisten handelt es sich um das Problem, ob ein immaterielles Element auf ein materielles wirken kann.

C. Psycho-physische Causalität.

Von den Aeusserungen des Geistigen im Bereiche des Leiblichen bieten diejenigen keinerlei Schwierigkeit dar, welche unwillkürlich sich als Begleiterscheinungen geistiger Zustände einstellen: die reflektorischen Reaktionen auf empfundene äussere Reize, und die mimischen Bewegungen, in welchen sich die Gemüthsbewegungen abspiegeln. In diesen Fällen lässt sich die scheinbar stattfindende Wirkung geistiger Zustände nach aussen leicht als eine rein physische Wirkung erklären, indem diejenigen äusseren Reize, welche jene inneren Zustände erzeugen (in der gewöhnlichen Weise zu reden), auch noch physische Nebenwirkungen hervorbringen; von den Ge-

müthsbewegungen ist erwiesen, dass sie ohne eine bestimmte centrale physische Erregung, die sich selbständig über den Organismus ausbreitet, gar nicht stattfinden können. Hauptsächlich handelt es sich um die Thätigkeit des Wollens, welche, nach der gewöhnlichen Ansicht, als rein geistiger Vorgang beginnt und mit einer physischen Wirkung endet. — Leider herrscht unter den Psychologen selbst über die rein inneren Phasen dieses Vorganges eine grosse Verschiedenheit der Ansichten, die wir hier nicht vollständig zusammenstellen können. Soviel indess scheint festzustehen, dass das Wollen ein vom blossen Vorstellen sowohl als vom Fühlen unterschiedener bewusster Vorgang ist, mit dem sich jederzeit die Vorstellung eines Zweckes verbindet. Ferner besteht eine unverkennbare Analogie zwischen den Thätigkeiten des Wollens und des Urtheilens; beiden geht in vielen Fällen eine Ueberlegung voraus, welche mit der Bejahung eines einzelnen Falles unter mehreren endet. Auch da, wo eine solche Ueberlegung nicht stattfindet, muss sich doch jedenfalls mit den anderweit zum Wollen gehörigen psychologischen Momenten eines verbinden, das wir als den eigentlichen Willensakt bezeichnen, und das dem Urtheilsakte, der logischen Apperception analog ist. Wie beim Erkennen, so kann also auch beim Wollen die Apperception des Objektes eine aktive, auswählende, oder eine nur passive sein. Aehnlich ferner wie zur Ausübung der logischen Funktion die Vorstellungen bereits in associativer Verknüpfung gegeben sein müssen, so geht auch dem Wollen eine Vorstufe vorher, das Begehren, jener nicht weiter definirbare in Verbindung mit Gefühlen der Lust und Unlust eventuell auch mit Vorstellungen auftretende Zustand, ohne den ein Wollen nicht denkbar wäre*). Die Begehrungen mögen zum Theil ursprüngliche und von dem Vorstellen speciell unabhängige Regungen sein (im Sinne des „blinden Willens" in der Schopenhauer'schen Metaphysik), aber in den beobachtbaren Fällen tritt die Begehrung in der Regel zugleich mit einem an die reproducirte Vorstellung eines Gegenstandes (des Objekts) geknüpften Lustgefühl auf; in selteneren Fällen auch ohne eine solche Vorstellung und dann mit einem Unlustgefühl verbunden; die Begierde heisst dann eine dunkle, und gewinnt erst durch die aus der Erfahrung zu erwerbende Kenntniss derjenigen Bedingungen, welche die Unlust zum Verschwinden bringen, ihr Objekt.

*) Vergl. Lotze, Mikrokosmus I. pag. 288.

Unzweifelhaft stehen die in der Seele vorhandenen Begierden in einem Wechselverhältniss, dergestalt, dass sie sich schwächen oder verstärken können; und es ist ebenfalls sicher, dass, falls wir unausgesetzt von einer und derselben Begierde beherrscht würden, das Objekt derselben als ein gewolltes erscheinen würde, ebenso wie eine Verbindung von Vorstellungen, die ausnahmslos im Bewusstsein stattgefunden hätte, diesem als eine logisch nothwendige (apperceptive) erscheinen würde. Die Willensthätigkeit als solche kann erst im Gefolge des zwischen einer Mehrzahl gleichzeitiger Begierden herrschenden Wettstreites zur Geltung kommen, gerade wie die logische Apperception ein Sichkreuzen mehrerer Associationsreihen voraussetzt. Dessenungeachtet kann die Willensentscheidung zwischen mehreren vorhandenen Begehrungen ebenso wenig als ein rein „mechanisches" Ergebniss, als die Resultante aus den vorhandenen Begehrungen gelten, wie das logische Urtheil das Produkt associativer Processe ist. Beides hängt zusammen; kann durch willkürliche Lenkung der Aufmerksamkeit der Vorstellungslauf beeinflusst und in eine andere Richtung gebracht werden als die der stärksten der vorhandenen Associationen, so kann eben dadurch auch die Entscheidung des Willens in eine andere Richtung gelenkt werden, als die stärkste der vorhandenen Begehrungen hat, da mit neuen Vorstellungen neue Begehrungen ins Bewusstsein treten. Die nach mechanischen Analogien aufgestellte Regel, dass die Willensentscheidung immer die Resultante der vorhandenen Begehrungen darstellt, kann deshalb wohl kaum als richtig gelten; und überhaupt dürfte die Psychologie noch kaum in der Lage sein, eine solche allgemeine Regel anzugeben, wenn sie auch an der Ueberzeugung festhält, dass die Willensthätigkeit nicht regellos und zufällig sein kann.

Bis jetzt haben wir das Wollen als einen rein inneren (psychologischen) Vorgang betrachtet, bei dem sich der Willensakt auf einen nur gedachten Inhalt bezieht, der aber doch als ein in Zukunft zu verwirklichender vorgestellt wird. Wir betrachten aber auch unsere „willkürlichen Bewegungen" als bestimmt durch eine Willensthätigkeit; und in der That geht jeder solchen Bewegung die Vorstellung von derselben vorher und wird in eben derselben Weise durch einen inneren Willensakt appercipirt, wie sonst die Vorstellung eines bloss gedachten, nicht unmittelbar zu realisirenden Zweckes. Die Frage ist nun, ob dieser innere Akt die Ursache der Bewegung ist.

Wir haben die Theorien kennen gelernt, nach welchen die Verbindung von Willensakt und Gliederbewegung nicht nur überhaupt eine causale, sondern sogar die typische Form für jede Causalverknüpfung ist. In der neueren Psychologie haben diese Theorien keinen Eingang gefunden. Man hat sich vielmehr gefragt, ob denn die Verbindung von Willensakt und Bewegung, anders ausgedrückt die Herrschaft des Willens über die Glieder eine so sichere und umfassende Thatsache ist, als in denselben angenommen wird, und da sind viele Psychologen zu dem Resultate gekommen, dem zahlreiche Thatsachen zu entsprechen scheinen, dass diese Herrschaft keine von vornherein im individuellen Leben feststehende, sondern vielmehr eine erfahrungsmässig erlernte oder angewöhnte ist. Schon Herbart*) erklärt den Zusammenhang zwischen Willen und äusserer Bewegung nicht durch den Begriff einer causalen Qualität des Wollens, sondern durch einen psychologisch-mechanischen Process: Begehrungen associiren sich mit gewissen, bestimmte Körperbewegungen begleitenden Gefühlen, und indem diese Gefühle auf Grund eines ursprünglichen Naturgesetzes jene Bewegungen auslösen, so kommt es, dass die Bewegungen im Gefolge der (ungehemmten) Begehrungen erscheinen. Bain, Lotze**) u. A. haben ähnliche

*) Lehrbuch zur Psychologie pag. 36.

**) Vergl. Bain, Geist und Körper pag. 92. Lotze, Mikrokosmus I. pag. 319 ff. 342 ff.

empiristische Theorien über die Entstehung der willkürlichen Körperbewegungen aufgestellt. Nur ein neuerer Philosoph ist uns bekannt, welcher der Seele ein angeborenes Bewusstsein von ihrer Fähigkeit direkt durch den Willensakt die Glieder zu bewegen zuschreibt, und also das Verhältniss von Wille und Bewegung als ein Causalverhältniss auffasst, von dem wir eine angeborene Kenntniss haben, dies ist der Engländer Hazard*). Jede empiristische Theorie der willkürlichen Bewegung muss allerdings auch (wie an dem Beispiel Herbart's zu ersehen) eine Verknüpfung zwischen irgend einem inneren Vorgange und der Muskelbewegung, also eine psycho-physische Causalrelation in der einen oder der anderen Form annehmen, und hebt also über die Frage, wie eine solche möglich sei, nicht hinweg.

Herbart und noch bestimmter Lotze lassen nun, ebenso wie sie die den Körper bildenden Elemente in reale Wechselwirkung mit der Seelensubstanz treten lassen, auch die Seele rückwärts auf die materiellen Substanzen einwirken, derart, dass ein bestimmter Zustand A der Seele einen Zustand α im Körper naturgesetzlich und ohne unser Zuthun wachruft. Die Willkürlichkeit der Bewegungen kommt dann daher, dass wir in der Seele willkürlich den Zustand A erregen, von dem wir aus Erfahrung wissen, dass er α als Folge nach sich zieht**). Auf einen ähnlichen Standpunkt haben sich auch mehrere empirische Monisten gestellt, indem sie lehren, dass gewisse innere Empfindungszustände der Materie die Fähigkeit haben, physische Wirkungen hervorzubringen***).

Wenn nun gegen die Annahme einer Wirkung des Leibes auf die Seele wesentlich nur logische Bedenken zu erheben waren, so scheint dagegen die Annahme der umgekehrten Wirkung aus thatsächlichen Gründen unhaltbar zu sein. Dass

*) Vergl. dessen „Zwei Briefe über Verursachung" u. s. w. (Leipzig 1875).

**) Eine ähnliche Theorie giebt auch Sigwart, Vermischte Schriften II. pag. 176. 200.

***) Vergl. Noiré, Die Doppelnatur der Causalität; G. H. Schneider, Der thierische Wille pag. 51.

in den Zusammenhang des seelischen Geschehens Zustände eintreten, welche nicht durch das innere Geschehen selbst, sondern durch äussere Ursachen bedingt sind, dies widerspricht wenigstens keinem uns bekannten psychologischen Gesetze; dagegen bedeutet die Erregung irgend einer noch so unbedeutenden Veränderung in dem Ausgangspunkte eines motorischen Nerven durch die „Seele“ oder überhaupt durch eine nicht materielle Ursache einen Durchbruch des Grundgesetzes der Naturcausalität, nach welchem jede materielle Veränderung auch eine materielle Ursache hat. Diesem Gesetze gemäss müssen wir vielmehr annehmen, dass alle Processe im Gehirn und somit auch der Vorgang der motorischen Innervation, von welcher besonderen Art derselbe auch sein mag, durch eine physische Ursache vollständig bestimmt ist, derart, dass er in Abwesenheit dieser Ursache nicht würde eintreten und beim Vorhandensein nicht würde ausbleiben können, welches auch der gleichzeitige Zustand der Seele oder des Bewusstseins sein möchte.

Auf verschiedenen Wegen, aber, wie uns scheint, erfolglos hat man versucht, diesen Widerspruch zu vermeiden. Fechner gründet seine Auflösung desselben auf eine besondere Deutung des Begriffes der causalen Determinirtheit des Weltlaufes. „Nach dem Causalgesetz, so sagt er*), werden die kommenden Erfolge doch nur nach Maassgabe durch die bisherigen Umstände vorbedingt und vorbestimmt sein, als die Umstände selbst Wiederholungen von alten Umständen sind. Das sind sie aber nie vollständig . . . jeder andere Raum und jede andere Zeit führt immer von Neuem neue Umstände oder neue Abänderungen der alten Umstände mit sich, die also auch immer neue oder abgeänderte Folgen erfordern, welche durch die Gesetze, die sich auf das anderswo und früher Dagewesene gründen, nicht vorausbestimmt noch vorausbestimmbar sind. . . Die Welt ist eine von Ort zu Ort sich ändernde und in der Zeit continuirlich sich entwickelnde“. Fechner sucht also, mit anderen Worten, den Weltlauf als einen Entwickelungsprocess darzustellen, in welchem Gesetze nicht als im Voraus feststehende und das Einzelne necessitirende Normen, sondern als nachträgliche Beschreibung des thatsächlichen Verhaltens der in ihrer Wirkungsweise durch ganz andere Motive bestimmten Wesen gelten. Gegen diese metaphysische Deutung der Naturgesetzlichkeit, welche wir auch bei Lotze fanden, ist zwar aus logischen Gründen Nichts einzuwenden, doch ist sie, wie uns scheint, für die vorliegende Frage bedeutungslos. Denn wenn man auch zugesteht, dass die Naturgesetze keine über- und vorweltliche Geltung haben, so lässt sich doch nirgends ein Fall nachweisen, wo ein Wesen sich das Gesetz seines Wirkens neu schüfe; überall beobachten wir, dass es immer dieselben Agentien sind, welche in wechselnden Combinationen alle Erfolge hervorbringen, und dass diese überall und zu allen Zeiten nach denselben Gesetzen wirken, welche sie auch in der Vergangenheit bereits befolgten, so dass faktisch durch das vergangene Geschehen auch das zukünftige prädeterminirt erscheint, so lange wir wenigstens Grund haben, an die absolute Constanz der Wirkungsweisen zu glauben, welche durch alle bisherige Erfahrung erwiesen ist. Daher scheint uns auch der Gedanke, den Lotze einmal**) ausspricht, ohne jede Bedeutung zu sein. Nicht darin nämlich bestehe „die unbedingte Giltigkeit des Causalgesetzes, dass jeder Theil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müsste, sondern darin, dass jeder in diese Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandtheil nach diesen Gesetzen weiter wirkt... so gleicht die Welt einem Wirbel, zu dem von allen Seiten her, nicht von ihm selbst angezogen, nicht von ihm erzeugt, neue Fluten sich einfinden, aber einmal in ihm eingetreten, sind sie nun gezwungen, an seiner Bewegung Theil zu nehmen“. Thatsächlich lässt sich nirgends in der Welt ein von aussen herein tretendes neues Element oder ein Erfolg, der nicht durch das Zusammenwirken der schon vorhandenen Elemente bedingt wäre, nachweisen, wenn man von dem strittigen Falle der Willensäusserungen menschlicher Wesen absieht.

*) Abhandlungen der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften. 1849.

**) Mikrok. I. pag. 292 ff.

Andere haben mit dem Nachweis, dass das Gesetz der Erhaltung der Energie die Möglichkeit physischer Wirkungen psychischer Ursachen nicht ausschliesse, genug zu thun geglaubt. So Noiré. Die allgemeine Ansicht Noiré's über den Zusammenhang der physischen und psychischen Erscheinungen ist nicht ganz unzweideutig. An einigen Stellen scheint er einen metaphysischen Monismus zu vertreten, so wenn er sagt, dass „Alles zugleich Ursache und Motiv ist; als Ursache erscheint es, als Motiv ist es in dem Wesen selbst“*); sonst vertritt er einen empirischen (hylozoistischen) Monismus, indem er die „Empfindung“ nicht nur als die innere Seite der mechanischen Vorgänge, welche überall und wesentlich mit denselben verbunden ist, sondern als einen selbständigen Zustand der Wesen betrachtet**). Nach der ersteren Ansicht entspricht jedem Falle geistiger Causalität ein Fall physischer Causalität, nach der letzteren giebt es geistige Zustände, die, ohne ein physisches Correlat zu haben, doch physische Wirkungen hervorbringen; gemäss der ersteren muss sich der Verlauf der physischen Vorgänge in der Welt durchgehends auch durch physische Ursachen erklären lassen, die Phänomene müssen auch bei Abstraktion von ihrer geistigen Seite in einem abgeschlossenen Zusammenhange stehen; nach der letzteren werden sich gewisse physische Erscheinungen nur durch psychische Ursachen erklären lassen. Und in der That behauptet nun Noiré, dass, „wenn Hass und Liebe, d. h. mit anderen Worten die Empfindung urplötzlich aus dem Weltgebäude verschwänden oder auslöschten, dann alle die unendlich mannigfaltigen Daseinsformen, welche sie geschaffen haben, unmittelbar in zweckwidrigster Weise die ihren Sphären angehörenden Bewegungskräfte freilassen würden; diese würden in einander übergreifen, ein toller Mechanismus würde die Welt in ein ungeheures Chaos stürzen“ u. s. w. (a. a. O. pag. 45). In welcher Weise kann nun die Empfindung nach Noiré neben den mechanischen Agentien Einfluss gewinnen? Antwort: dadurch, dass sie der

*) Vergl. „Der monistische Gedanke“ pag. 333; „Die Doppelnatur der Causalität“ pag. 124.

**) Vergl. „Die Doppelnatur“ u. s. w. pag. 27. 32.

Atombewegung ihre Richtung verleiht; das Quantum von Kraft kann nicht vermehrt oder vermindert werden, aber „die Empfindung (oder sagen wir das Wollen) eines Wesens kann den ihm zur Verfügung stehenden Kraftvorrath gebrauchen“, ihm eine Richtung der Bethätigung anweisen, wie der Führer der Dampfmaschine es mit der Arbeitskraft des Dampfes thut. Man ist erstaunt, von einem modernen Denker den alten Irrthum des Descartes wiederholen zu hören, bei welchem verkannt wird, dass jede „Richtungsgebung“ (Auslösung) einer Arbeitskraft, selbst eine, wenn auch relativ kleine Arbeitsleistung ist und also einen Aufwand physischer Energie voraussetzt. Kann deshalb der Wille, oder überhaupt eine geistige Ursache, nicht physische Energie schaffen, so kann er auch einem vorhandenen Kraftvorrathe keine Richtung geben. Ueberhaupt aber erschöpft sich das Causalgesetz keineswegs mit dem der Erhaltung der Energie; es ist nicht nur ein Naturgesetz, dass soviel Energie verbraucht wird, als in dem hervorgebrachten Erfolge liegt, dass Energie nicht geschaffen, sondern nur aus einer Form in die andere „verwandelt“ werden kann, es giebt vielmehr auch Naturgesetze, welche die Richtung, in der jeweilig der Energieumsatz stattfindet, bestimmen; es ist niemals zweifelhaft, ob und in welche andere Form sich ein vorhandenes Energiequantum umsetzt, sondern dieser Vorgang ist jeweilig durch physische Ursachen vollständig bestimmt.

Es ist also nicht so leicht, um das Causalgesetz und die durch dasselbe geforderte physische Determinirtheit aller physischen Wirkungen herumzukommen.

Auch die sonst sehr scharfsinnigen Untersuchungen von Laas über „die Causalität des Ich“*) zeigen keinen Ausweg aus der Schwierigkeit. „Jede eigenwillige Leitung der Glieder scheint den mechanischen Kraftfonds der Natur zu alteriren. . . Hier ist keine Transaktion möglich: entweder werden physische, somatische Processe von Gedanken und Zwecken im Sinne der Lust, der zukünftigen Lust geleitet, wirklich geleitet, und dann

*) Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie Bd. IV.

ist es schwer, an die Ungestörtheit der mechanischen Energie zu glauben; oder der Kraftfonds der Natur erhält sich auch nach Zutritt der Ich-Aktion, und Alles, was geschieht, hat nicht bloss seine mechanischen Aequivalente (sic!), sondern ist im letzten Grunde auch mechanisch bestimmt, und dann ist es unmöglich, dem Fatalismus pessimae notae zu entrinnen" (pag. 211). Wodurch sich nun Laas trotzdem berechtigt findet, an eine Causalität des Ich zu glauben, und wie er sich zu dem physischen Causalgesetz zu stellen denkt, hat er versäumt auseinanderzusetzen. — Der gelungenste Versuch, die Möglichkeit einer Einflussnahme psychischer Ursachen auf physische Vorgänge nachzuweisen, scheint uns noch derjenige des französischen Mathematikers Boussinesq zu sein, welcher zeigt, dass die Gesetze des mechanischen Geschehens an gewissen Punkten im Verlaufe desselben eine Indeterminirtheit bestehen lassen, so dass ein materielles System unter Umständen aus einer gegebenen Verfassung nicht nur in eine andere, sondern beliebig in eine von mehreren übergehen könnte. Doch können wir auf seine ganz mathematische Beweisführung, die übrigens durchaus hypothetisch ist, hier nicht weiter eingehen*).

So scheint denn hier fast Alles zu Gunsten der materialistischen Erklärungsweise der willkürlichen Thätigkeiten zu sprechen, nach welcher dieselben durch physische Ursachen vollkommen und eindeutig bestimmt sind, und „das Wollen" höchstens eine causal bedeutungslose psychische Nebenerscheinung des betreffenden rein physiologischen Auslösungsprocesses motorischer Innervationsströme vorstellt**). In der That musste das genauere Studium der Reflexwirkungen im Organismus und der Nachweis, dass dieselben zu Stande kommen, indem ein äusserer Reiz bis zu den Centralorganen fortgeleitet wird und sich dort nach Maassgabe der zwischen sensibelen und motorischen Nervenenden bestehenden Verknüpfungen auf die letzteren überträgt, den Gedanken nahe legen, dass alle Bewegungsantriebe durch irgend einen von den sensibeln auf die motorischen Nerven übergehenden Reiz ausgelöst werden, ohne dass sich ein psychischer Vorgang oder Zustand als ein wesentliches Glied des Processes einzuschalten brauchte. Das Missverhältniss der nachweisbaren Reize (z. B. des Stiches einer Fliege) und der auf sie erfolgenden Bewegungen ist kein Gegengrund gegen diese Anschauung. Denn es ist sehr einleuchtend, dass die Muskeln bedeutende Mengen potentieller Energie aufgespeichert enthalten, und der geringste äussere Reiz kann durch Vermittelung der Nervenleitungen den Uebergang dieser Energie in aktuelle Form (Bewegung) veranlassen. Und mit Rücksicht auf das Energie- und das Causalgesetz erscheint diese Auffassung als die einzig mögliche. So erklärt denn Bain: „Es würde mit allem, was wir von der Gehirnthätigkeit wissen, unvereinbar sein, wollten wir annehmen, die Kette der physischen Processe ende plötzlich in eine physische Leere, die von einer immateriellen Substanz ausgefüllt sei, welche Substanz dann, nachdem sie allein gearbeitet, ihre Resultate dem anderen Ende des physischen Zwischenraumes mittheile und so die aktive Antwort bestimme" (a. a. O. p. 160). Auch scheinen die Thatsachen der äusseren wie der inneren Erfahrung mit dieser Erklärung sehr gut übereinzustimmen, da ja das psychologische Freiheitsbewusstsein, wie in der Philosophie längst erkannt ist, in Bezug auf die causale Determinirtheit oder Indeterminirtheit nichts beweist.

Nur eine psychologische Thatsache giebt es, welche dieser Theorie nicht entspricht, das ist die Apperception. Wir haben schon gesehen, dass, wenn zwar der associative Gedankenzusammenhang sich sehr wohl als die psychische Erscheinungsform physiologischer Vorgänge im Gehirn auffassen lässt, dies doch mit der apperceptiven Gedankenverknüpfung nicht der Fall ist, soweit bis jetzt zu sehen. Soweit also die Herrschaft der Apperception reicht, können wir uns nicht vorstellen, dass die betreffenden psychologischen Vorgänge physische Vorgänge als ihr Correlat haben. Nun greifen aber im Verlaufe der inneren Zustände die Association und die Apperception in der

*) Vergl. Compte rendu de l'Acad. des sciences morales et polit. 1878.

**) Dies ist die Ansicht des Physiologen Vulpian. Vgl. Ravaisson, Die französ. Philosophie im 19. Jahrh. pag. 197.

verwickeltsten Weise ineinander, und hierin scheint zunächst wieder ein Grund dafür zu liegen, dass die Apperception nicht als eine besondere rein psychische Wirkungsform anzusehen ist, denn wir müssten dann annehmen, dass psychische Ursachen und physische in Concurrenz treten können. Dies Bedenken ist nicht wegzubringen, aber es kann doch andrerseits auch nicht verlangt werden, dass man ihm Folge gebe und die Apperceptionsthätigkeit leugne. Es muss hier einfach zugestanden werden, dass die Forderungen der physiologischen und der psychologischen Betrachtungsweise miteinander in Conflikt gerathen.

Dies könnte freilich nicht zugelassen werden, wenn die physiologische und die psychologische Forschung sich auf ein und dasselbe Erfahrungsgebiet bezögen; dann dürfte es nicht vorkommen, dass man, von verschiedenen Punkten des Gebietes ausgehend, an eine Grenze käme, wo ein und dasselbe Phänomen von beiden Seiten her in verschiedener Weise bestimmt erschiene. So ist es aber nicht. Die physiologische Forschung führt, sowohl wenn man die Reihe der Wirkungen eines äusseren Reizes, als auch wenn man die Reihe der Ursachen einer äusseren Handlung (Muskelbewegung) untersucht, thatsächlich nicht bis zu einem Punkte, wo die eine Reihe mit der anderen zusammenhinge, und also diejenigen Processe eingeschaltet wären, welche den psychologisch beobachtbaren inneren Ereignissen entsprächen. Die psychologische Untersuchung ihrerseits kann auch nicht bis an die Grenze gelangen, wo psychologische und physiologische Vorgänge zusammenhängen, sie kann nicht zeigen, wo sich etwa eine innere Willenserregung (ein apperceptiver Akt) auf die physiologischen Vorgänge hin geltend macht. So kann keine der beiden Anschauungsweisen die andere durch die Aufzeigung von Thatsachen widerlegen, denn die Beziehungen, um deren Darstellung es sich handelt, fallen weder in das Bereich der inneren, noch auch in dasjenige der äusseren Beobachtung. Der einzige Ausweg aus der Antinomie, in welche man bei Vergleichung der Forderungen beider versetzt wird, ist der, den Standpunkt der realistischen Betrachtungsweise mit demjenigen des Idealismus zu vertauschen. Nachdem schon früher der Spiritualismus, der Materialismus und der empirische Monismus abgelehnt werden mussten, ist jetzt auch die realistische Form des metaphysischen Monismus abzulehnen, welche ja verlangt, die psychischen Erscheinungen in ihrem ganzen Umfange als die innere Erscheinungsform physischer Ursachen aufzufassen, und es bleibt nur der idealistische Monismus übrig, der diese Forderung nicht nothwendig zu stellen braucht.

Bain giebt die Erklärung der (scheinbar) psycho-physischen Wirkungen vom monistischen Gesichtspunkte aus in folgender Weise. „Wenn wir sagen, der Geist habe einen Einfluss auf den Körper geübt, so sprechen wir damit aus, ein zweiseitiges Phänomen, dessen eine Seite körperlich ist, kann den Körper beeinflussen; mithin wirkt also schliesslich Körper auf Körper. In Summa: nicht Geist als Ursache des Körpers oder Körper als Ursache des Geistes, sondern Geist-Körper als Ursache des Geistkörpers“ (a. a. O. pag. 161). Diese Erklärungsweise scheint uns jedoch wesentlich mit der materialistischen zusammenzufallen, wenn man berücksichtigt, dass die physischen Erscheinungen doch auch schon für sich genommen in einem vollständig geschlossenen Zusammenhange stehen. Der Begriff „Geist-Körper“ würde nur dann einen specifischen Sinn haben, wenn man annehmen wollte, dass neben den physischen Zuständen des Organismus auch die psychischen einen causalen Werth haben, so dass der Verlauf der Veränderungen, welche der Organismus erfährt, wesentlich geändert würde, wenn man sich die inneren, geistigen Zustände desselben ausgelöscht dächte. Eine derartige (hylozoistische) Anschauung liegt jedoch nicht im Sinne Bain's; dann ist aber auch die „Zweiseitigkeit“ des psycho-physischen Processes ein für den Verlauf und die Erklärung desselben gleichgiltiger Umstand, die geistigen Zustände stellen sich als unwirksame „Begleiterscheinungen“ der Nervenprocesse dar, und es können diese letzteren und mit ihnen indirekt auch die ersteren durchweg aus physiologischen Ursachen erklärt werden. Hätte doch Bain lieber die idealistischen Anschauungen, welche er gelegentlich äussert, weiter ausgeführt, statt vom realistischen Ge-

sichtspunkte aus eine Hypothese über den Zusammenhang des Psychischen und Physischen geben zu wollen.

Dass es jedenfalls ein Unsinn ist, Empfindung und Bewegung als gleichwerthige Realitäten, zwischen denen ein Zusammenhang besteht, neben einander zu stellen, wie es in der Regel geschieht, hat mit unübertrefflicher Schärfe Riehl gezeigt*). Wir stimmen ihm völlig bei, dass „die Entstehung der Empfindung kein Gegenstand möglicher Erfahrung sein kann", und dass „die Ableitung der Empfindung eine unmögliche Aufgabe ist, weil es in der Erfahrung nichts Ursprünglicheres giebt als die Empfindung". Ebenfalls wenn er erklärt, dass die apperceptive Thätigkeit des Bewusstseins deshalb von dem „Gesetz der Gegenseitigkeit der inneren und äusseren Erscheinungen" nothwendig ausgenommen ist, weil das Bewusstsein selbst nicht Erscheinung, sondern der Grund des Erscheinens, das Princip aller Erfahrung ist" (a. a. O. III. 214), und dass materielle Dinge und Vorgänge einerseits, psychische Erscheinungen andrerseits, in letzter Linie „beide unter den Begriff der Bewusstseinserscheinungen fallen und zwar Erscheinungen sind, die sich wechselseitig aufeinanderbeziehen", und dass „ihr Gegensatz nur darin besteht, dass die erstere Art der Erscheinungen objektivirbar ist, während der zweiten diese Eigenschaft fehlt" (a. a. O. I. 90). Dagegen ist es uns nicht klar geworden, welches die metaphysische Bedeutung ist, die der genannte Gelehrte vom Gesichtspunkte seines transcendentalen Realismus aus der Empfindung und dem Bewusstsein beilegt. Er nimmt (wie Leibniz, Herbart und Lotze) eine „qualitative Wirksamkeit in der Natur an, deren blosse Zeichen wir in den quantitativen Veränderungen vor uns haben", und an diese qualitative Wirksamkeit seien auch die psychischen Affektionen und Thätigkeiten, Empfindung und Wille angeknüpft" (a. a. O. III. 192). Mit anderen Worten, das mechanische Geschehen in der äusseren Natur hänge ebenso wie das psychische Geschehen von einer Art des metaphysischen Wirkens ab, und so kommt auch Riehl schliesslich auf einen metaphysischen Monismus, nach welchem das physische und psychische Geschehen aus einer gemeinsamen Wurzel entspringen. Es erscheint uns nun aber als ein Widerspruch, wenn man, wie Riehl, einerseits (in der Erkenntnisstheorie) das Bewusstsein allen, den objektiven wie den subjektiven Erscheinungen als ihr gemeinsames Correlat gegenüberstellt, und andrerseits (in der Psychologie und Metaphysik) es als eine Wirkung derselben metaphysischen Ursachen erklärt, welche die objektiven Erscheinungen hervorbringen; es soll nämlich, nach Riehl, das Bewusstsein der „psychische Ausdruck für das organische Gleichgewicht sein, das sich während des individuellen Lebens bei allem Wechsel von Kraft und Stoff behauptet" (a. a. O. III. 214), ja er geht noch weiter und behauptet mit Spencer, dass das Bewusstsein, „zwischen Reiz und Erfolg als psycho-physischer Process eingeschaltet, eine biologisch-funktionelle Bedeutung" hat.

*) Vergl. Der philos. Kriticismus I. c. 2. pag. 29 ff.

Wundt bezeichnet den Standpunkt des „reinen Idealismus" als den in der Psychologie einzig zulässigen*). Auf diesem Standpunkte hört der Gegensatz des Inneren und Aeusseren auf, ein ontologischer zu sein, und die Frage nach der Wechselbeziehung der beiden Gebiete lautet jetzt dahin, wie die „schöpferische Thätigkeit" des Bewusstseins (in der Apperception) mit „der psycho-physischen Beschränktheit" desselben vereinbar ist. Wir sind uns einer absoluten geistigen Spontaneität bewusst, aber die Bethätigung derselben zeigt sich zugleich gebunden an den unwillkürlichen Ablauf der Empfindungen u. s. w. Die Psycho-Physik lehrt nun, dass der letztere Ablauf gewissen Vorgängen in einem Theile der zusammenhängenden materiellen Aussenwelt entspricht; die Art, wie wir zu dem Begriffe dieser Aussenwelt gekommen sind (sie ist durch Objektivirung eines Theiles der unmittelbaren und unwillkürlichen Geisteszustände erhalten worden), schliesst nun aber von selbst die Vorstellung aus, dass der Ablauf der (unwillkürlichen) Geisteszustände durch einen Ablauf äusserer Vorgänge (im Gehirn) hervorgebracht werde, vielmehr

*) Logik II. pag. 502 ff.

wird man nur von einer Beschränkung der Selbstthätigkeit des Bewusstseins reden dürfen, welche unmittelbar (subjektiv) im psychologischen Mechanismus, mittelbar (objektiv) im physiologischen Mechanismus zum Ausdruck kommt. Das zu lösende Problem liegt nun in der Thatsache, dass „unsere Denkkraft in ihren Handlungen von den äusseren Sinneseindrücken und ihren durch Association dem Bewusstsein zu Gebote stehenden Erinnerungsbildern beeinflusst wird, und dass umgekehrt unsere willkürlichen Handlungen aus der inneren Causalität unseres Denkens hervorgehen, um in den äusseren Causalzusammenhang der Natur überzutreten" *).

Die Lösung des Problems, welche Wundt angiebt, entspricht ganz und gar den Principien des transcendentalen Idealismus. Wenn auf der einen Seite, so erklärt der genannte Psycholog, die objektive Causalität ein Erzeugniss des Denkens, speciell der demselben innewohnenden logischen Causalität sei, auf der anderen Seite dagegen durch die postulirte Allgemeingültigkeit der objektiven Causalität die Forderung gestellt werde, unser eigenes Denken als ein durch objektive Causalität nothwendig begründetes anzusehen, so verdiene doch die erstere Betrachtungsweise den Vorzug.

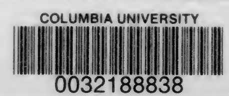
Die transcendentalistische Annahme, dass der objektive Causalzusammenhang, welcher dem reflektirenden Denken als ein gegebener erscheint, bedingt ist durch eine transcendentale Synthese und ohne Beziehung auf die apperceptive Bewusstseinseinheit keinen Sinn hat, verlangt in der That diese Bevorzugung. Nehmen wir dazu noch die weitere Hypothese, dass mit der transcendentalen synthetischen Funktion das logische Denken und überhaupt die bewusste apperceptive Funktion identisch ist, so hören zugleich der objektive Causalzusammenhang und die subjektive Willkür des Denkens und der Willensentschliessung auf, absolute Gegensätze zu sein.

---

*) Wundt, Logik II. pag. 561.

Leipzig, Walter Wigand's Buchdruckerei.




COLUMBIA UNIVERSITY
0032188838